

ESZMETÖRTÉNETI KÖNYVTÁR

TÓTH-MATOLCSI LÁSZLÓ

MŰHELY
A
LEHETETLENSÉGHEZ

*Kapcsolódási pontok
Bibó István
és Ravasz László
életművében*



ARGUMENTUM KIADÓ

ESZMETÖRTÉNETI KÖNYVTÁR 4.

Szerkesztőbizottság

DÉNES IVÁN ZOLTÁN
HEGEDŐS MÁRIA
KOVÁCS GÁBOR
LÁNG JÓZSEF
NAGY ERZSÉBET
PERECZ LÁSZLÓ

X 13621

TÓTH-MATOLCSI LÁSZLÓ

MŰHELY
A LEHETETLENSÉGHEZ

*Kapcsolódási pontok
Bibó István és Ravasz László
életművében*



ARGUMENTUM KIADÓ,
BIBÓ ISTVÁN SZELLEMI MŰHELY

2005

A kötet a Nemzeti Kulturális Alapprogram,



nka

Nemzeti Kulturális Alapprogram

valamint a Károli Gáspár Egyetem és a Református Egyház
Zsinatának támogatásával jelent meg.

X 13621

Lektorálta:

CSEPREGI ANDRÁS
PERECZ LÁSZLÓ

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000453540



© Tóth-Matolcsi László, 2005

HU ISSN 1785-3478
ISBN 963 446 342 8

A kiadásért felel Láng József,
az Argumentum Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Hegedős Mária
A borítóterv Kiss Zsuzsa munkája
Tördelte: Láng András

Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme

Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS	7
SZELLEMI-ÉLETRAJZI PORTRÉK	13
Bibó István, a politikai gondolkodó	13
Ravasz László, a „református jezsuita”	26
KERESZTÉNYSÉGKÉPEK ÉS TEOLÓGIAI ELŐFELTEVÉSEK	45
Szabadgondolkodó kereszténység	46
A reális utópia szerepe	46
A szinoptikus módszer	50
A legitimitási elvek félelem- és erőszakcsökkentő szerepe	56
A közösségi értékelés válsága és annak orvosságai	59
Az európai politikai fejlődés értelme	67
Egy elmaradt párbeszéd: az Uchrónia	81
Ökumenikus kereszténység vagy revideált katolicizmus?	86
Az „Ige-teológusa”	94
A magyar értékteológiai gondolkodás kezdetei	99
Teológiai forrásvidékek	101
Az értékfizológia és Böhm Károly hatása	104
Az értékteológiai korszak	106
A fordulat	107
Kultúrprotestantizmus vagy élő egyház	115
Összegzés	120
NEMZET, NACIONALIZMUS, ALKAT-VITA	133
Nemzetkarakterológiák és alkat-diskurzusok	134
A Három nemzedék	137
A vándor és a bujdosó	138
A Kisebbségben	140
A nemzet mint organizált gyülekezet	142
A magyar alkat torzulásai	148
Erdei Ferenc hatása	148

<i>A közösségi skizofrénia története és orvosságai</i>	153
<i>Összegzés</i>	160
ASSZIMILÁCIÓ, ANTISZEMITIZMUS, ZSIDÓKÉRDÉS	167
<i>A zsidómentő egyház és az antiszemitizmus</i>	168
<i>Zsidók és Antiszemiták</i>	190
<i>A magyar társadalom felelőssége</i>	206
<i>Az antiszemitizmus gyökerei</i>	214
<i>Az asszimiláció problematikája</i>	221
<i>Összegzés</i>	227
EPILÓGUS: A FORRADALOM ALATT ÉS UTÁN	235
<i>Rendszerkritika és „harmadik út”</i>	236
<i>Egyházi megújulás</i>	247
<i>Összegzés</i>	253
BEFEJEZÉS	257
RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK ÉS IRODALOM	261
NÉVMUTATÓ	267

Bevezetés

Bibó István és Ravasz László szellemi kapcsolatának feldolgozásához 1999-ben, még egyetemi hallgatóként kezdtem, és motivációm azonos volt a Bibó-kutatók közül sokakéval: a reveláló hatású első olvasmány-élmények után szerettem volna alaposabban utánajárni a bibói életmű előfeltevéseinek. Elsősorban az a kérdés foglalkoztatott, hogy Bibó István gondolkodásában milyen szerepet tölt be a kereszténység, egyáltalán milyen értelemben használhatjuk vele kapcsolatban a keresztény gondolkodó kifejezést. Ezt az érdeklődésemet azután konkrét tárgyra vihettem, amikor az akkor még pár éve elindult Bibó-kutatások szellemi mentorától, egyetemi tanáromtól, Dénes Iván Zoltántól azt a megtisztelő lehetőséget kaptam, hogy dolgozzam fel a Bibó István és Ravasz László közti viszonyt, az életmű egy addig kevésbé vizsgált vonatkozását.

A munka nem volt könnyű, mert bár Bibó is és Ravasz is a magyar szellemi élet kiemelkedő képviselői, mindketten más-más korszak közgondolkodásában váltak emblematikus figurává, ráadásul egyiküket sem lehetett a nyolcvanas évekig idézni, munkáikat kiadni, azokat tudományos értékelések tárgyává tenni (hacsak nem a rendszer iránti lojalitás feltétlen és következetes érvényesítésével). Ebből fakad könyvem egyik felvállalt aránytalansága is, ti. a Bibó Istvánnal foglalkozó szövegrészek rendre terjedelmesebbek, mint a Ravasz Lászlót tárgyaló alfejezetek, amiben nem értékítélet, hanem egy objektív kényszerhelyzet játszik szerepet. Elsősorban az, hogy ez a monográfia a Bibó-kutatások keretei között született meg, amihez egy független tudományos műhely szellemi kapacitása, és a Bibó recepció egyre terebélyesebb irodalma volt segítségemre, míg Ravasz László esetében még mindig várat magára a szélesebb közvéleményhez is eljutó, életművének teljességét (legalább az áttekintés szintjén) elemző szekunder irodalom. Másrészt végzettségemnek és érdeklődésemnek megfelelően elemzésemben elsősorban azt vizsgálom, hogy milyen előfeltevések és elméleti koncepciók határozták meg Ravasz László és Bibó István esetében a keresztény értékek és

a politika egyeztetésének szempontjait, azaz milyen motivációk alapján közelítették meg a politikum szféráját. Ebben a vonatkozásban pedig Bibó életműve jóval nagyobb terjedelmű elemzést igényel, hiszen munkásságának jelentős szeletét teszik ki politikaelméleti írásai, ráadásul az elmélet mellett a gyakorlati politikában is szerepet vállalt a XX. századi magyar történelem két meghatározó korszakában.

A két életmű vizsgálata és az összevetésekből eredő tanulságok megfogalmazása több problémára is rávilágított. Egyfelől a rendszerváltás után Magyarországon újra megjelentek azok az ideológiai pozíciók, amelyek a magyar történelem vagy tudományos gondolkodás esetenként jelszóvá vált szereplőinek idolozáásával vagy elutasításával próbálják nézeteiket a magyar közéletben szituálni, és a politikai cselekvés vagy a tudományos gondolkodás számára kizárólagossá tenni, miközben az érvénytelennek tartott gondolkodói teljesítmények megítélése dehonesztáló és elmarasztaló politikai felhangot kap. Az ilyen kísérletek azonban a XXI. századi magyar közgondolkodás számára nem jelentenek biztató perspektívát, mert ez azt jelenti, hogy immár a sokadik diktatúra tapasztalatai alapján (vagy éppen a tapasztalatok félrevezető volta miatt) sem tudunk kilépni az elutasítás-azonosulás rossz kettősségéből, akár életművek vizsgálatáról, akár tudományos teljesítményekről, akár a köz javát érintő dialógusokról van szó. Így Ravasz László és Bibó István szellemi teljesítményeit is számos félreértelmezésen, ismerethiányon vagy elfogultságon alapuló vélekedés terheli a tudományos élet képviselői és a „laikusok” gondolkodásában. Pedig mint általában a leegyszerűsített sémák – amelyekkel Bibó is egész életében küzdött –, úgy az általánosításokon és pillanatnyi politikai érdekeknek megfelelni akaráson alapuló megítélések is torzítóak és hamisak lesznek.

Szándékom ezért az, hogy úgy közelítsem meg e két gondolkodó viszonyát, hogy ne használjam egyiket sem mércéül a másikkal szemben, miközben megpróbálom kimutatni a közöttük – sokszor közvetett formában – zajló polémiákat személyiségük, gondolkodói habitusuk és világképük által is befolyásolt álláspontjaik és előfeltevéseik rekonstrukciójával, és – ahol lehet – összevetésével. A két életmű vizsgálatából kitűnik, hogy a magyar szellemi élet e két – később emblematicussá vált – szereplője hatott egymásra, mivel felelősségérzetük és problémaérzékenységük révén egyformán foglalkoztatták őket a magyar politikai és közélet neurotikus kérdései, de a problémákat megközelítő szemléletmódjuk szinte minden esetben ellentétes volt. Miután két olyan kérdés

van, amelyben közvetlen vita mutatható ki az írásaikból (az alkat-vita és a zsidókérdés), a köztük lévő viszony meghatározása és vizsgálata rendkívül összetett feladat, és a többi témában az életművek vonatkozó részeinek párhuzamos rekonstrukciója látszik célravezetőnek. Megpróbálok ezért tartózkodni attól, hogy erőltetett párhuzamok megvonásával esetleg torz képet alakítsak ki e két autonóm gondolkodóról. Vállalkozásom arra irányul, hogy feltárjam és rekonstruáljam mind Bibó István, mind Ravasz László azon előfeltevéseit, amelyek a kereszténységről, a politikáról és a nemzetről alkotott álláspontjukat alakították és meghatározták, illetve azokat a szellemi gyökereiket, ahol gondolataik azonos problémából és kérdésfelvetésből erednek (mint amilyen például a neokantianizmus fogalmi és módszertani kereteinek meghaladására tett kísérletünk volt).

Az életművek teljes rekonstrukciójára és összevetésére nem vállalkoztam, mivel a vizsgálódás körének leszűkítésével ez nem is volt indokolt, így Ravasz László esetében jelentős prédikatori, egyháztudósi és egyházreformer munkásságát nem, vagy nem a maga teljességében érintem (annak elsődlegesen teológiai vonatkozásai miatt), mint ahogy Bibó István esetében sem kerül szóba életművének minden meghatározó aspektusa (elsősorban jogelméleti és a nemzetközi közösség felépítésével, működésével foglalkozó írásai). Elemzésem pedig nem életrajzi vonatkozások feltárásán alapul, hanem belső gondolati rekonstrukción, amelyek talán többet mondanak nekünk e két gondolkodó szellemi viszonyáról, mint a puszta életrajzi adatok.

A két életművet öt fejezetben, négy tematikus egység mentén vetem össze: az első fejezetben kísérletet teszek szellemi portréjuk megrajzolására, amit az életpályák áttekintő kontextusába helyezek. Az első tematikus fejezetben *kereszténységképüket* rekonstruálom és vetem össze egymással, majd a *nemzetről* vallott felfogásukat, illetve az *alkat-diskurzusban* elfoglalt álláspontjukat értékelem. A harmadik nagy tematikus egységben vizsgálom a *zsidókérdéssel* kapcsolatos magatartásukat és álláspontjaikat – amelyben mindkettejüknel megfigyelhetők szemléleti váltások, végül, az ötödik fejezetben a gyakorlati politikához való viszony kontextusában az 1956-os forradalomban betöltött szerepükkel foglalkozom. Ez utóbbi esetében azonban inkább epilógusról, mint önálló problémát tárgyaló fejezetről van szó, amolyan esettanulmányról, amely a két életmű utolsó összeérő pontja, ezért tárgyalását külön fejezetben oldottam meg.

Munkám legnagyobb felismerése az volt, hogy a Ravasz László és Bibó István életművének összevetéséből eredő tanulságokat, életművük értékes és fontos részeit nem kell kizárólagossá tennünk, és csak az egyikhez, vagy csak a másikhoz pozitívan viszonyulnunk. A magyar nemzet XX. századi nagy kataklizmáinak és közösségi válságainak értékelése nem történhet a politikai lojalitás vagy az azonosuláselutasítás rossz kettőssége mentén, mert a közösségi tudatot mérgező szembenállásokat csak az álláspontok megértő rekonstrukciójával, az okok és okozatok feltárásával, illetve a hamis kérdésfelvetések és rossz szerepminták leleplezésével lehet feloldani. A tapasztalat azt mutatja ugyanis, hogy a kizárólagosság nem segít feldolgozni azokat a rossz beidegződéseket és diabolizáló értékelési mintákat, amelyek a magyar politikai- és közgondolkodás máig legnagyobb teherterét jelentik. Erre utal a Ravasz László egyik prédikációjából vett cím is: *műhely a lehetetlenséghez*, azaz kísérlet olyan dolgok összekapcsolására, amelyek látszólag ellentmondanak, valójában pedig összeegyeztethetők, mint amilyen a mindkettejük életművében közös pontot jelentő erőfeszítés a keresztény erkölcsi alapelvek és a politikai szerepvállalás egymásra vonatkoztatására.

Szakmai munkámhoz a Bibó István Szellemi Műhely nyújtott kereteket, melynek vitáin a hazai Bibó szakértők legkiválóbbjaival kerülhettem közvetlen kapcsolatba, és a legfelkészültebb kutatóktól kaptam szakmai tanácsokat, bírálatokat és bátorítást, amikor a monográfia különböző készültségi fokon álló részeit vitattuk meg. Itt egyúttal megélhettem a közös cél érdekében és a teljesítmény alapján szerveződő, intézményi és politikai érdekcsoportoktól független szakmai közösség élményét. Elsősorban Dénes Iván Zoltán szakmai és emberi támogatásáért tartozom köszönettel, az ő segítségével és bátorítása nélkül nem készült volna el a könyv. Nagyon sok segítséget nyújtott a téma feldolgozásához két lektorom (egyúttal Bibó életművét jól ismerő szigorú opponensem), Percz László, aki az olvasószerkesztő és a filozófus szemszögéből fogalmazott meg számomra fontos javaslatokat, illetve Csepregi András, aki elsősorban a téma – általam nehezebben átlátható – teológiai vonatkozásait segítette feltárni.

Külön köszönet illeti azokat, akik a műhelyvitákon szövegeim opponenseként, vagy állandó konzulenseimként járultak hozzá munkám-

hoz, így Balog Ivánt, ifjabb Bibó Istvánt, Fekete Istvánt, Karácsony Andrást, Kende Pétert, Kovács Gábort, Lányi Kamillát, Mester Bélát, Nagy Endrét, Radnóti Sándort, Rugási Gyulát és Szesztay Andrást valamint a könyvet megjelentető Argumentum Kiadót és a kiadói szerkesztőt, Hegedős Máriát.

A monográfia megírásához a Zuger Kulturstiftung Landis und Gyr-Alapítvány az emberi méltóságért, a XXI. Század Intézet illetve a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézet–Szellemi Köztársaságért Alapítvány tudományos kutatási ösztöndíjai voltak segítségemre.

A könyvet szüleimnek ajánlom, akiknek erkölcsi és lelki tartása, kiegyensúlyozottsága mindig példa lesz számomra, támogatásuk pedig elengedhetetlen volt kitűzött céloom megvalósításához.



Szellemi-életrajzi portrék

Bibó István, a politikai gondolkodó

Bibó Istvánt a magyar politikai gondolkodás legeredetibb és legszínvonalasabb képviselői között tarthatjuk számon, és talán a legtermékenyebbek között is. A termékeny jelzőt ebben az összefüggésben nem elsősorban életműve terjedelmére, hanem annak a tudományos közgondolkodást jótékonyan termékenyítő hatására vonatkoztatva. Írásai sokrétű tudományos érdeklődést tanúsítanak a nemzetközi jogtól a szociológiai tárgyú témákig, ami egyúttal műfaji sokoldalúságot is eredményez az életműben, írásai között egyaránt található tudományos igényű munka és drámaelemzés. Mégis a legjellegzetesebb „bibói” műfaj a politikai problémákat széles látókörrrel, több aspektusból megközelítő és boncolgató, többnyire történeti kontextusba ágyazott, könnyen olvasható, a dolgok lényegére különösen nagy érzékkel fókuszáló esszé. Rendszeralkotó vagy analitikus politikaelméleti témájú munkákat nem írt, ez minden elméleti fogalomalkotástól irtózó tudósi attitűdjétől teljesen idegen lett volna. Gondolkodói habitusa és személyiségének a visszaemlékezésekből és a vele készült interjúkból rekonstruálható jegyei olyan tudóst mutatnak, aki érzékenyen és ritka éleslátással tudta lemérni szűkebb és tágabb környezetének érzelmi-mentális állapotát, erre reagált is, sőt, ezt a képességét és az erre alapozott pszichologizáló szemléletmódját egy idő után tudományos munkájában módszertani eszközként is érvényesítette.

Az, hogy Bibót elsősorban a politikum (mint a köz dolgairól való gondolkodás, és a köz javára végzett cselekvés) szférája foglalkoztatja, már gimnáziumi évei alatt világossá vált. A szülői ház ezt az érdeklődését több szempontból is erősítette. Saját bevallása szerint édesanyja hatására alakult ki moralizáló, a társadalmi konfliktusokra érzékeny, a hátrányosabb helyzetűekkel szemben szolidáris gondolkodásmódja

(ezt a zsidókérdéssel kapcsolatban többször említette), édesapja pedig a „kuruc” gondolkodású, függetlenségi hagyományokat vállaló, elsősorban a néplélektan iránt érdeklődő, autonóm gondolkodású tudós mintáját közvetítette. A családi hatások mellett azonban társadalmi helyzete és baráti köre is erőteljesen formálta gondolkodását. Ősei apai ágon kiskunhalasi értelmiségi család sarjai voltak, köztük nem egy jogász, édesanyja családja pedig tisztviselő család. Ebbe a köztisztviselői környezetbe született bele 1911-ben, és ebben a polgári miliőben nőtt fel, ami annyit jelentett, hogy a Bibó család a két világháború közötti időszakban a viszonylagos jómódban élő úri középosztályhoz tartozott, ami néha anyagi erején felüli reprezentációt is igényelt a családtól. Édesapja egy ideig tisztviselőként dolgozott a Köznevelésiügyi Minisztérium könyvtárában, majd a Múzeumok és Könyvtárak Országos Főfelügyelőségén, végül Szegeden az egyetemi könyvtár igazgatója lett, így Bibó ott végezte a középiskolát és a jogi egyetemet is. Az, hogy jogászi pályára ment, ellentétes volt családja várákózásaival és elvárásaival, akik inkább bölcsész pályára szánták volna fiukat. Bibó viszont elég tudatosan készült – saját bevallása szerint kezdettől fogva – a „politika csinálására”, céljának eléréséhez pedig legjobb útnak az egyetemi-tudósi pályát, majd az így elért független egzisztenciális és szellemi háttér által lehetővé tett közéleti szerepvállalást tartotta. Ebben nyilván az az elképzelése is szerepet játszott, hogy a politikai pályára való alkalmasság csak kellő elméleti alapok, illetve valamilyen szakmában, szakterületen való felkészültség és jártasság birtokában képzelhető el. Szegedi diákévei szellemi fejlődése szempontjából is meghatározóak voltak. Innen datálódott barátsága Reitzer Bélával, akivel tizennégy éves koruk óta – a középiskolából – ismerték egymást, és Erdei Ferencsel, akivel Bibó már az egyetemen ismerkedett meg, és életre szóló barátságba került. Erdei kétségtelenül a baráti hármas legambiciózusabb és a gyakorlati politika iránt leginkább elkötelezett, míg Reitzer a legolvasottabb, legelmélyültebb, Bibó pedig a legtehetségesebb tagja volt. Bibóra ugyanakkor Erdei személyisége gyakorolta a legnagyobb hatást, és barátságuk annak ellenére volt mély és emberi, hogy társadalmi hovatartozásuk egyáltalán nem erre predesztinálta őket. Közös volt bennük azonban az a mód, ahogy a világot szemlélték. Erdei erős kritikai attitűddel rendelkező szuverén személyiség benyomását keltette már fiatalon is Bibóban, akivel leginkább a mindkettejükben meglévő mély realitásérzék rokonította, ugyanakkor igaz az is, hogy Erdei a legmélyebb averzióval

viseltetett az iránt az úri középosztály – és annak minden magatartásformája – iránt, amelyből Bibó származott. Mind a ketten elsősorban a magyar társadalom – azon belül a parasztság – bizonyos fokú válságát érzékelték már egyetemi hallgató korukban is, azzal a különbséggel, hogy Bibó számára kezdetben egyáltalán nem volt nyilvánvaló annak a szakadéknak a mélysége, ami a magyar parasztságot a középosztálytól elválasztotta (hiszen középosztályi családban nőtt fel), Erdei viszont – makói hagymás család sarja lévén – saját tapasztalataként élte meg a paraszti származás tehertételeit. A változtatás és a változás igénye azonban már az egyetemi évek alatt közös elkötelezettségbe fűzte őket, amelyben fontos impulzust jelentett Bibó számára 1933–35 közötti külföldi tanulmányútja Bécsben és Genfben, amikor először tapasztalta meg azt a felszabadult és természetes méltóságteljeséget, amely a forradalmak és a demokratikus fejlődés eredményeként kialakult nyugat-európai nemzetek emberi, társadalmi és politikai viszonyait jellemezte. Innentől kezdve lett politikai gondolkodásának másik meghatározó programja és célja az emberi méltóság evidenciájának meghonosítása a nacionalizmus és a birodalmi múlt miatt hisztérikus és torzulásokkal terhes politikai életet élő és merev társadalmi szerkezetet konzerváló magyar és kelet-európai politikai életben. De innentől figyelhető meg saját személyiségének változása is, ami – maga számára – elsősorban az Erdeihez való viszonyában manifesztálódott, és ami egy lelki válság feldolgozásának eredménye volt. Tudatosult benne ugyanis – Erdei forradalmiságával kapcsolatban – az a személyiségből fakadó szorongás, ami konfliktusokat kerülő mentalitását a változások, az emberi kapcsolatok viszonylatában eltöltötte. Ez ébresztette rá arra is, hogy milyen nagy jelentősége van a társadalmi konfliktusok kezelésében a magatartásformáknak, és azoknak a tapasztalatoknak, amiket a különböző társadalmi csoportok szereznek ezeken keresztül egymásról. Számára ez leginkább a magyar parasztság és a magyar arisztokrácia, illetve az arisztokráciával összefonódott nagypolgárság és felső középosztály társadalmi érintkezéseiben sajátosan – méghozzá rosszul – rögzült magatartásformákban vált nyilvánvalóvá. Rájött, hogy ezeket a közlési és társadalmi érintkezési formákat (amelyek egy idő után általánosításokon alapuló tapasztalatokká válhatnak), az úri középosztály, illetve az arisztokráciából kikerülő politikai elit nagy része természetesnek veszi, mert alapjában elfogadja azt a vagyoni és státuszbeli különbséget, ami e mögött áll, e különbségek orvoslását pedig saját hatalmi helyzetének

megszűnésével azonosítja, ezért nem áll érdekében, hogy társadalmi és gazdasági reformokkal számolja fel azokat. (Erdei egyszer szemére is hányta Bibónak, hogy a parasztokkal „grófosan” – azaz félszegen, úriasan – viselkedik, amíg rá nem jött arra, hogy ahogy ő is egyre jobban kiemelkedik a paraszti társadalom zárt világából, maga is egyre félszegebben viselkedik velük. Ennek a viselkedésnek pedig ugyanaz volt az oka mindkettejükénél, azaz, bántotta és irritálta szociális érzékenységüket az a létforma, ahogy a parasztok éltek.) Ekkor érlelődött meg Bibóban az a tudatosan vállalt társadalomreformeri program, melynek lényege, hogy az önmagát túlélte, feudális jellegű, éppen ezért anakronisztikus magyar társadalomszerkezetet meg kell reformálni, miközben a parasztság (észak-európai mintára) polgárosodott, a politikai elit teljesítményelvűvé, a társadalom hierarchikus függései horizontálissá válnak, a polgárok egymás közti viszonyai, illetve az állam és polgárai közötti hivatalos kapcsolatok pedig a kölcsönös szolgáltatások formáját veszik fel. Ez az egyre határozottabban körvonalazódó program és a vagyoni szempontból marginalizálódott társadalmi rétegekkel – ezek közül is elsősorban a parasztsággal – való erős szolidaritásérzés indította Bibót a magyarságtudomány kérdéskörének vizsgálatára, a parasztság váltságával foglalkozó Erdei-írások részletesebb tanulmányozására, illetve a magyar és közép-európai politikai fejlődés visszasságainak feltárására, majd a konkrét cselekvés szintjén – szintén Erdeivel együtt – a Márciusi Frontban való aktív részvételre is.

Kettejük szellemi rokonságát a közös társadalomkritikai attitűd jelentette, és olyan – Bibó által közös „állásfoglalás- és magtartásformák”-nak nevezett – szempontok, amelyek jegyében ezt a kritikát érvényesítették. Így az a felismerés, hogy a változások és reformok kívánatos formáinak keresésekor nem célravezető a szélsőséges példákra alapozott megoldási módok kimunkálása, mert a tünetet annak kiváltó okainak feltárásával lehet és kell megszüntetni. Másrészt a problémák kezelését nem lehet azoktól várni, akik a torzult hatalmi és társadalmi szerkezet hasznélvezői és adminisztrátorai, mert a problémák kezelése – az ő szemszögükből ítélve – helyzetük gyengülésével jár. Harmadrészt pedig – és Bibó szempontjából talán ez a leglényegesebb – a helyes politikai cselekvésnek nem feltétele az ideológiai sémákhoz való ragaszkodás, mert nem az elmélet határozza meg a kívánatos teendőket, hanem az ép realitásérzék, amely minden ideológust ugyanarra a következtetésre kell, hogy vezessen. Ez az „antispekulatív” gon-

dolkodói attitűd Bibó politikaelméleti, tudósi munkásságát nagyon erőteljesen befolyásolta, módszerének lényege szerint ugyanis a tudománynak (így a saját érdeklődésének elsődleges tárgyát képező politikatudománynak is) a célt kell elsődlegesen meghatározni, ennek alárendelve azokat az eszközöket, amelyekkel az megvalósítható, mert ha az elméleti koncepció előterébe az eszközök rendszerének meghatározása és a célhoz vezető út elméleti alapjainak túlcizellálása kerül, akkor a cselekvés és az elmélet is dogmatikussá és öncélúvá válhat, a kívánt eredmény pedig elmaradhat. „Különösen idegenkedtem minden olyan, akár tudomány, akár technika formájában megjelenő dologtól, amelynek lényege a célmegvalósítás elméletének és eszközeinek a taglalása, tekintet nélkül a célra magára.”¹ Emiatt tartotta Bibó a marxizmust is kártékony és sematikus ideológiának, mert a saját fogalmi kategóriáiba próbálja a valóságot tömöríteni, tekintet nélkül annak sokdimenziós volta, illetve öncélként határozza meg a forradalmat és az erőszakot, anélkül, hogy figyelembe venné annak átmeneti, pillanatnyi és előre meg nem tervezhető voltát. A marxizmus kérdésében egyébként voltak viták Erdei és Bibó között, mert Erdei, aki a harmincas években olvasta Lenin korai írásait, alapjában véve azonosult a marxista állásponttal, baloldaliságának is ez volt meghatározó eleme. „A mi kapcsolatunkat viszont nem zavarta semmiféle ideológiai eltérés, mert noha tudtuk azt a különbséget, hogy ő [Erdei – T. M. L.] szereti Lenint, én meg nem, egymással ezen még csak nem is vitakoztunk, mert teljes forradalmi egyetértésben tudtuk magunkat. Tudniillik mindkettőnkben volt egy olyan mélyen gyökerező realitásérzék, amely a valóság szövetét mindenféle dogmán, teórián túl érzékelti tudja és akarja. Ennélfogva az az emberfajta, aki elsősorban nem a valóságot érzékeli, csak merőben a fogalmak összehasonlításában merül ki, bármilyen izmus jegyében gondolkodott is, számunkra idegen volt.”²

Bibó pszichológizáló szemlélete és a társadalmi változások iránti igénye, valamint az azokra való érzékeny reagálás és terapizálás képessége személyiségéből fakadt, és egyfelől édesanyja nevelésének, másfelől az Erdeivel való szoros barátságnak és nem utolsósorban külföldi útjain szerzett benyomásainak volt köszönhető. Legalább ilyen fontos szerepet játszott azonban szellemi érésében édesapja személyisége és

¹ Huszár Tibor, 1989. 183.

² Huszár Tibor, 1989. 31.

munkássága, akitől nemcsak az autonóm módon gondolkozó „kuruc” értelmiségi szerepét vette át, hanem a társadalmi kérdések imént vázolt „pszichologizáló” szemléletét is. Tudatosan törekedett arra, hogy apja néplélektani munkásságának saját maga számára fontos elemeit modernizálja és meghaladja, és a maga társadalomújító koncepciójába beépítse, aminek igen termékeny közeget nyújtott a harmincas, negyvenes évek korszellemé, amikor „a világ és Magyarország és a magyar értelmiség is tele volt pszichoanalízissel, individuálpeszichológiával, alkatlélektannal... És egyszerűen ebből rengeteg mindent lehet simán, úgyszólván különösebb változtatás nélkül társadalmi méretben is alkalmazni.”³ Ehhez hozzájárult az, hogy Bibó a jelent is mindig a történelem folyamatában, a politikai fejlődés általa megállapított törvényszerűségeinek összefüggésében, kauzális szempontok alapján szemlélte, azaz – saját szavaival élve – „történeti tudata” volt.

Ennek a történeti tudatnak a kialakulásában nagy szerepe volt annak az alkat-diskurzusnak, ami a két világháború közti Magyarországon zajlott, és amelyben Bibó is állást foglalt, elsősorban a Szekfű Gyula és Németh László között zajlott vita kapcsán. A magyar politikai fejlődéssel kapcsolatos koncepciójában (melyet legközvetlenebb módon az *Eltorzult magyar alkat, zsákutcs magyar történelem* című írásában fejtett ki) egyrészt meghaladta az alkat-diskurzus rossz kérdésfeltevéséből származó hamis alternatíváját (külföldi mintakövetés vagy nemzeti öncélúság), illetve kimutatta a Szekfű Gyula nevével fémjelzett, a Habsburg birodalmat és a kiegyezést utólag igazolni akaró történelemszemlélet és politizálás tarthatatlanságát. Ugyanakkor szimpátiával, de kritikusan viszonyult Németh Lászlónak az asszimilációról és a politikai-kulturális elit kontraszelekciójáról alkotott nézeteihez, amelyben nem az általa feltételezett kulturális és nyelvi hatások szerepét, illetve a túlzott sváb és zsidó asszimiláció térhódítását látta a magyar politikai fejlődés torzulásai hátterében, hanem a társadalomfejlődés feudális formák között történt megmerevedését, és az ezt igazoló – hamis alternatívákat kínáló – politizálást. Az asszimiláció problémájával való szembekerülést azonban Bibó sem kerülhette el, de a zsidókérdéssel kapcsolatos álláspontja az 1938 és 1948 közötti időszakban alapjában változott meg, és a Németh László nézetei által inspirált mérsékelt antiszemitából az antiszemitizmust a politikai és társadalmi fejlődés

³ Huszár Tibor, 1989. 244.

zavaraiból eredeztető, azzal teljes mértékben szembeforduló; a Holocausttal kapcsolatban elsősorban a társadalmi felelősségvállalást hangsúlyozó terapeutává vált. Olyan konfliktusoldó társadalomtudóssá, aki a zsidóságnak és az őt körülvevő magyar társadalomnak próbálta megmutatni „a zsidó” és „az antiszemita” rémképének általánosítások és rossz tapasztalatok által konstruált, a társadalmi fejlődés zavarai miatt bűnbakká tett steril alakját. Ez a – Reitzer Béla személyes sorsa által is inspirált – szemléletváltás és a kérdés társadalomfejlődési és lélektani aspektusainak feldolgozása eredményezte a *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című, a vonatkozó magyar szakirodalomban máig egyedülálló – bár a tudományos értékelést tekintve immár nem visszhangtalan – írása megszületését.⁴

Bibó tudományos munkájában tehát szerencsésen tudta ötvözni személyiségéből fakadó morális-pszichológiai szemléletmódját, a társadalmi konfliktusok feloldásának szándékát és a történelem folyamatában az eseményekkel egyidejűleg történő értékelés képességét. Ezt – a családi és baráti környezet, illetve a külföldi utak mellett – több szakmai jellegű hatás is elősegítette. Egyrészt jogász érdeklődése nemzetközi jogi problémák vizsgálatára indította (a nemzetközi jogban alkalmazható szankciók kérdéséről írta egyik első terjedelmes jogelméleti munkáját), e tárgyban publikált írásai pedig egyetemi professzora, Horváth Barna hatására erős természetjogi szemléletet mutatnak. Horváth saját módszerével, az ún. szinoptikus módszerrel próbálta meg feloldani a korban meghatározó (és a jogfilozófiában is érvényesülő) neokantiánus filozófia alapproblémájának tekintett ellentétet: a valóságban meglévő tények és az értékek egyeztetésének elméleti problémáját. A módszer lényegét adó *együttszemlélés* (szinopszis) eszközével dolgozta ki Bibó a maga – immár politikaelméleti – konstrukcióját a különböző – politikai természetű – konfliktusok megoldására, amelyben a politikai cselekvés, és annak tudományos megalapozása is elsősorban az *egyensúly* kérdésén alapul, azaz a valóságból kiinduló, de egy reális jövőkép megvalósítását célul kitűző, a kettő között egészséges közép-utat találó politikafelfogást képviselt. Ezért tiltakozott mindig hevesen a szélsőséges álláspontok közötti választást kínáló rossz és hamis alternatívák és szükségszerűnek tartott választási kényszerek ellen. És ezért törekedett annak feltárására, hogy a politikában és a társadalom fejlődés

⁴ Balog Iván, 2004.

désében mi okoz olyan kisiklásokat és a valósággal számot nem vető rossz cselekvési mintákat, amelyek katasztrófába viszik azt az európai fejlődést, amelyet a demokrácia, az emberi méltóság és a kölcsönös szolgáltatások viszonyainak kiteljesítésére, illetve a hatalom jelenségének kiküszöbölésére való törekvés jellemez. Erre a kérdésre a választ a konfliktusokban jelen lévő *félelem-motívum* centrális szerepében vélte megtalálni, ami már azonban a genfi tanulmányútján megismert Guglielmo Ferrero legitimitás-konceptiójának hatását mutatja, hiszen a genfi professzorhoz hasonlóan Bibó a legitimitási elvek (mint a hatalom igazolásának elvei) legfontosabb szerepét abban látta, hogy mindennél jobban képesek csökkenteni a vezetők és a vezetettek közötti félelem-mennyiséget. (Ferrero egy civilizáció fejlettségét is azon mérte le, hogy mennyire képes a társadalomban és a politikában megtalálható félelmet csökkenteni, azaz mennyire tekinthető a „bátorság iskolájának“.)

Bibó kiegyenlítésre, lelki-érzelmi egyensúlyra törekvő természete és ebből fakadó konfliktuskezelő, társadalmi ellentéteket érzelmi, mentális alapon kezelni igyekvő terapeutai szerepköre számára Ferrero elmélete kiváló eszközt jelentett ahhoz, hogy sajátos pszichologizáló attitűdjét munkájában és gondolkodásában érvényesíteni, termékeny módon alkalmazni tudja. Normatív önképének ugyanis része volt a társadalmat terapeutaként és ideológusként reformáló értelmiségi, a hatalommal lelkiismerete nevében mindenkor szembeszálló ember, aki egyúttal a társadalom irányítására felkészült és alkalmas elit tagja. Ezért tartotta nagyra az ilyen viselkedés- vagy gondolkodásmintát közvetítő filozófusokat, teológusokat és államférfiakat (Arisztotelész, Cicero, Szent Ágoston, Morus Tamás), ahogy ez az európai politikai fejlődést értékelő írásaiból is kitűnik. Történelemszemléletét leginkább Hajnal István történész hatása formálta, tőle vette át Bibó a műgonddal alkotó ember ideálját, amiben az a – Hajnal Istvántól származó – meggyőződés rögzült képpé, hogy az anyagot formáló ember mindig magasabb rendű munkát végez, mint az adatokat adminisztráló szellemi munkás. Valamint azt a koncepciót, amely szerint az emberek személyes kapcsolatain alapuló, kis közösségekben kikristályosodó, érték-közvetítő gyakorlati tapasztalatok formálják azokat az elveket és eljárásokat, amelyek lehetővé teszik a hatalom brutalitásával és embertelen célszerűségével szembeni ellenállás intézményeinek (a szabadság kis köreinek) kifejlesztését. Ezt ötvözte a történeti szociológia és a társa-

dalmi értékelés keresztény inspirációjú mintáinak és módszerének Karl Mannheimtól származó elméletével.

Ezekén túl azonban számos – filológiai eszközökkel kevésbé kimutatható – hatás is megjelenik Bibónál (melyek legnagyobb részét egyetemi előadásainak fennmaradt jegyzeteiből olvashatjuk ki), így – hogy csak a legfontosabbakat említsük – José Ortega y Gasset válságfilozófiájának, Adolf Harnack német teológus liberális teológiájának, az osztrák jogfilozófusok, Alfred Verdross és Hans Kelsen közti vita tanulságainak és a visszaemlékezéseiben többször is nagy respektussal említett Max Weber protestantizmus-felfogásának hatása.

1934-től megindult jogászai karrierje, először fogalmazóként dolgozott a budapesti törvényszéken, majd 1938-tól 1945-ig az igazságügyi minisztériumban lett előadó, és itt foglalkozhatott másik kedvenc témájával, a közigazgatási joggal. 1940-ben magántanári képesítést szerzett a szegedi Ferenc József Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karán, ahol jogbölcseletet adott elő. Ebben az évben vette feleségül Ravasz Boriskát, Ravasz László református püspök lányát. Három gyermekük született, István, Anna és Borbála, akik közül Anna vele született szívbetegségben nyolcévesen meghalt. Magántanári jogkörét 1941-ben a kolozsvári egyetemre helyezték át, ahol 1944-ig jogfilozófiát adott elő *A XX. század jogbölcselete* címmel. 1942-ben pályázott Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának társadalomelméleti tanszékére Budapesten, de a tanszéket végül Dékány István alapíthatta meg. A német megszállás után, 1944 októberében letartóztatták, de rövid idő után kiszabadult. Az ostromot a pesti református teológia pin-céjében vészelte át családjával és apósáékkal.

1945 után a debreceni ideiglenes kormány belügyminisztériumába került a közigazgatási osztály vezetőjének Erdei Ferenc minisztersége alatt, majd a Budapestre költözött minisztérium törvényelőkészítő osztályát, később közigazgatási főosztályát vezette.⁵ 1946-ban a Debreceni Tisza István Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karától kapott felkérést a politika tanszék tanári állására, de ekkor már elkötelezte magát a Szegedi Tudományegyetem Jog- és Államtudományi

⁵ Ebben a minőségében több fontos törvény és rendelet előkészítésében vállalt szerepet, így a közigazgatás megszervezéséről szóló 1030/1945. M. E. sz. rendelet és a területrendezési kérdésekről szóló 4330/1945. M. E. sz. rendelet kidolgozása, valamint a választásokról szóló 1945. évi VIII. törvény megszerkesztése fűződik nevéhez.

Karának politikai tanszékére, ahol végül ez év nyarán nyilvános rendes egyetemi tanárrá nevezték ki, és itt tanított 1946-tól 1949-ig, miután a minisztériumi szolgálatból 1946 júniusában kilépett. Kurzusai szerteágazó érdeklődésének megfelelően széles spektrumú témaválasztékot öleltek fel, tartott többek között szociológia kurzust egy munkásoknak szervezett tanfolyamon, illetve főkéllégiumokat adott elő jogászoknak, tárgyai a *Bevezetés a politikatudományba* és a *Nemzetközi jog* voltak.

1947 szeptemberétől a Teleki Pál majd Kelet-európai Intézet igazgatóhelyettese lett, ahol elsősorban Magyarország területrendezési és urbanizációs kérdéseivel foglalkozott, ezért felmentést kapott a főkéllégiumok tartása és az ezzel járó vizsgáztatási teendők alól. Ezután már csak ún. kiskollégiumokat tartott az egyetemen, olyan témákban és címek alatt, mint *Szabadság, képviselet, önkormányzat; Legitimitás; Fasizmus; Modern államelméletek; Közigazgatás; Demokrácia és szocializmus*, amelyek jól illusztrálják politikaelméleti érdeklődésének főbb pontjait. Tanári állása 1950-ben szűnt meg, miután felajánlották neki az 1948-ban Gajzágó László eltávolítása után megüresedett budapesti nemzetközi jogi tanszék vezetői posztját, de Bibó ezt – elődje eltávolításának körülményeire tekintettel – nem volt hajlandó elfogadni, illetve miután szintén nem fogadta el a később felajánlott munkajogi tanszéket, amelynek profilja, a munkajog kifejezetten nem érdekelte. Így került az Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtárába, ahol 1951-től 1957-ig, letartóztatásáig dolgozott. Közben 1956-ban a Farkas Ferenc vezette Parasztpárt jelöltjeként a Nagy Imre kormány államminisztere lett, és ebbéli minőségében a forradalom alatt átiratot intézett az Egyesült Államok kormányához, melyben a Szovjetunióval való tárgyalásra hívott fel, azzal a kikötéssel, hogy az Egyesült Államok katonai lépéseket nem kell, hogy tegyen, ha lehetővé teszi a szovjeteknek a méltóságteljes visszavonulást. Később a *Magyarokhoz* című nyilatkozatot is eljuttatta Nagy-Britannia és Franciaország követségére a francia kultúratászen keresztül, illetve telefonon diktálta be az Egyesült Államok követségére. 1957-ben letartóztatták és elsőrendű vádlottként (Göncz Árpád másod-, valamint Regéczy László harmadrendű vádlottal egy perben) ítélték el életfogytiglani börtönre „a népi demokratikus államrend megdöntésére irányuló szervezkedésben vezetéssel elkövetett büntettségben és hűtlenség büntettségében”.⁶ Budapesten, Vácon és Márianosztrán is

raboskodott, börtönéből amnesztiával szabadult 1963-ban, és innentől kezdve a Központi Statisztikai Hivatal Könyvtárában volt állományban egészen 1971-es nyugdíjazásáig.

Politikai működésének két kiemelkedő korszaka volt: egyrészt az 1945 és 1948 közötti időszak, amikor a Parasztpárt politikusaként, elsősorban szakértő szerepben került az ország politikai elitjébe, és ismerkedett meg az akkori, illetve az 1948 utáni korszak vezető politikusaival és közéleti személyiségeivel Rákosi Mátyástól Tildy Zoltánig. A Parasztpártban ekkor képviselt politikai álláspontját az Erdei Ferenc és Darvas József által fémjelzett baloldalhoz – amely a kommunistákkal való mindenféle politikai konfliktust elkerülendőnek ítélte –, valamint a Farkas Ferenc által képviselt centripolitikához, illetve a Kovács Imre-féle jobboldalhoz – amely a parasztság vállalkozóvá válásának programjával a legpolgárabb álláspontot képviselte – képest határozta meg, méghozzá két szempont alapján. Egyrészt „a polgári állásponttól a szocialista álláspontig terjedő elárnyalódás, másrészt a szovjet-kommunista komplexumtól való nagyobb vagy kisebb függetlenségi igény” szempontjai alapján.⁷ Ebben a koordinátarendszerben Bibó a „szocialista fertőzőtség” tekintetében magát a középtől balra, a függetlenségi igény szempontjából pedig jobbra helyezte el, azaz azonosulni tudott a két világháború közti Magyarország társadalmi és gazdasági szerkezetének lebontásával, de nem fogadta el a Szovjetunióval való behódolást, és semmilyen értelemben nem tartotta magát kommunistának. Politikai pályafutásának másik kiemelkedő – bár rövid – korszaka 1956-os államminiszterségének időszaka volt, ami hivatalosan 1956. november 3-ától november 12-éig tartott (bár a Parlamentben és így az eseményekben csak november 4-ig volt jelen), és ami bizonyos értelemben visszatérés volt számára az 1951 utáni könyvtárosi elszigeteltségből a nagypolitikába.

Politikai működése idején mindig szem előtt tartotta azt a – tudósként elméleti munkáját is motiváló – szándékát, hogy elkerülje a hamis helyzetértékelésből és a sematikus gondolkodásból származó rossz alternatívák közötti választás kényszerét, és kompromisszumos javaslatokkal igyekezett túllépni a konfliktusok diabolizálásán, mindvégig a szembenálló álláspontok kiegyenlítésére törekedve. Ezért nem is azonosította magát soha az elemzett álláspontok önképével, mert

⁶ Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 507.

⁷ Huszár Tibor, 1989. 75.

tudta, hogy akkor a másik oldal számára óhatatlanul ellenséggé válik, úgy viszont nem lehet megszólalni az „angyalok hangján”. A politikát egyáltalán nem tekintette pozíciószerezésre vagy hatalmi helyzetek kialakítására szolgáló taktikának, szemben a kommunistákkal vagy a kiskgazdák és a parasztpártiak számos politikusaival, és alapvetően ezért utasította el a marxizmus ideológiájának elmélyültebb kutatását is. Úgy vélte, hogy a történelemben sokkal több az esetlegesség, mint amennyi szükségszerűséget a marxizmus lát, és a sztálini, vagy a Rákosi által képviselt rendszer a legjobb igazolását adja a marxista társadalomfilozófia és politikaelmélet terméketlen és „skatulya-rendszer” voltának. „A sztálinizmus s a rákosizmus s ezek mind az egész kommunista pártstruktúrából következnek. És az egész párt struktúrájának és taktikájának van egy félelmetes jelensége, hogy a taktika megesi a célokat. A hatalom kérdésének a központba helyezése, amely egy bizonyos fokig realizmus, ameddig tudom azt, hogy hatalom nélkül semmit sem tudok csinálni, de bizonyos ponton túl a hatalomnak a mitizálása következik be, és akkor a hatalom megszerzésének és megtartásának a technikája fontosabbá válik a szocializmus céljainál. [...] Ezért nem vagyok marxista.”⁸ Politikai habitusának problémamegoldásra beállított szemlélete és módszerei 1956 novemberének kaotikus eseményei közepette kihasználatlanok maradtak, nem tudott olyan hatással lenni az eseményekre, mint szeretne volna. Hogy mennyire mély nyomot hagyott benne ez, egy visszaemlékezésében közölt visszatérő álma is bizonyítja: „...miniszter vagyok, nincs se autóm, se titkárnőm, se szobám, se telefonom, se semmim az égvilágon; fogalmam sincs, hogy ki vel kell milyen érintkezést felvennem, hogy egyáltalán mi tennivalóm van ebben a helyzetben, hogy ez egy kétségbeejtő tehetetlenség.”⁹

Mint láttuk, Bibó István a politika elméleti és gyakorlati művelésében is morális impulzusok hatására és a gyakorlati orientáltság igényével vett részt, így műveinek nagy részét is konkrétan meghatározható köröknek írta. Címzettjei között ott volt a magyar társadalom, amikor a zsidókérdés feldolgozásáról volt szó (*Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*). Előfordult, hogy a magyar politikai elitnek szánta mondanivalóját, amikor a magyar politika válságát érzékelte (*Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem*), de szándéka szerint a nemzetközi fórumok

döntéshozóinak, a nemzetközi konfliktusok rendezésében „békecsinálóként” részt vevő politikusoknak is megpróbálta feltárni azt a sajátos kelet-európai – a nyugat-európaihoz képest torz – demokratikus fejlődést vagy annak hiányát, aminek ismerete nélkül nem lehet a térségben úgy békét teremteni, hogy abból ne legyen újabb háború és a demokratikus fejlődés zsákutcája (*A német hisztéria okai és története, A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*).

A nemzetközi béketeremtő szerep, mint ahogy a társadalmi konfliktusok terapeutájának önként vállalt szerepe is, Bibó személyiségéből fakadt, ugyanakkor egy konkrét élménye is közrejátszott abban, hogy ne tartsa teljesen hiábavalónak a nemzetközi fórumokhoz való interpellálást. A háború befejezése után nem sokkal, 1945 nyarán Tolna és Baranya megyében svábellenes atrocitások történtek a helyi kommunista és parasztpárti politikusok kezdeményezésére, a bukovinai székelek elhelyezése érdekében. A sváb lakosságot kihajtották a falvakból, és étlen-szomjan, fedél nélkül tartották őket kint a mezőn. Bibó erről belügyminisztériumi tisztviselőként értesült, és úgy ítélte meg, hogy az események csírájában való elfojtása megelőzheti, hogy a zsidóüldözés után egy olyan svábüldözés következzen, amiért a felelősséget Magyarországnak egyedül kell a nemzetközi fórumok előtt vállalnia. Az ügyet megbeszélte Erdeivel, aki egy idő után megértette a probléma jelentőségét, és a minisztertanács ülésén előterjesztette a kérdést. A minisztertanács úgy döntött, hogy a potsdami értekezlet elé viszi a problémát, döntsenek ott az ügyről. A potsdami értekezlet pedig – amely eredetileg a magyarországi sváb kitelepítés kérdésével nem akart foglalkozni – a csehszlovákiai és a lengyelországi kitelepítések határozatához csatolta a magyarországit is. Így lett – Bibó értelmezésében – egy általa felvetett problémából nemzetközi ügy és döntés, aminek megoldására végül egy általa előkészített rövid belügyminisztériumi rendelet született. A rendelet végrehajtása igazolta számára azt a sokat hangoztatott alapelvét, hogy minden konfliktusrendező elv, amely területi vagy etnikai konfliktusokat próbál megoldani, csak akkor tudja a lehető legigazságosabb eredményt elérni, ha eljárásszerűvé válik, tehát ha az elvekhez – azok érvényesülését szolgáló – formai kellékek is társulnak. A döntés meghozatalára jogosultak pedig vagy nem érintettek a konfliktusban, vagy ha azok, akkor egyenlő arányban képviseltetik magukat mindkét oldalról az eljárásban, így tartva egyensúlyban egymást és az eljárás menetét.

⁸ Huszár Tibor, 1989. 250.

⁹ Huszár Tibor, 1989. 137.

A Kádár-rendszer alatt külföldre nem mehetett, pedig Genfben, egykori tanulmányútjának színhelyére hívta előadni 1974-ben az Institut Universitaire de Hautes Études Internationales igazgatója, Jacques Freymond. Tanítani itthon sem engedték, publikációi nem jelenhettek meg, bár egy tanulmány angliai kiadását leszámítva, erre nem is nagyon tett kísérletet. Élete utolsó éveiben érdeklődése ismét történeti tárgyú témák felé fordult, illetve a nemzetközi politika legégetőbb konfliktusai, az államalakulási és területrendezési kérdések nyomán kialakult akut válsághelyzetek megoldására kívánt megoldási módokat adni. Ekkor született meg életműve egyik legterjedelmesebb és a taglalt kérdéseket, valamint a megközelítés módját tekintve maig legaktuálisabb darabja a modern nemzetközi államközösség elveiről, működéséről és konfliktuskezelő eljárásainak elégtelenségéről, melynek első nagyobb részét 1965 és 1974 között írta meg, míg az esettanulmányok (arab-izraeli, ciprusi, észak-ír) közül a harmadikat (az észak-ír kérdéstről szólót) két évvel a halála előtt, 1977-ben fejezte be (*A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvossági. Önrendelkezés, nagyhatalmi egyetértés, politikai döntőbíráskodás*).¹⁰ 1971–72-ben mondta magnóra az európai társadalom- és politikai fejlődésről szóló tervezett nagy opusza vázlatát (melynek egy 1953–1956 között íródott korai változata is van), amelyet ennek nyomán ültettek át írott formába halála után, miután a tervezett művet már nem tudta megírni (*Az európai társadalomfejlődés értelme*).

Ravasz László, a „református jezsuita”

Ravasz László a két háború közti Magyarország egyházi életének egyik legkiemelkedőbb személyisége, és bár a református egyház püspökeként végezte egyházi szolgálatát, az egész magyar kereszténység emblematikus figurája volt, elsősorban a közéleti megnyilvánulásai révén személyét övező tisztelet, valamint egyházkormányzói és prédikátori munkássága nyomán. Sokan „református jezsuita”-ként emlegették a nagyfelkészültségű egyházfőt. Egyházvezetői tevékenységét és gondolkodói habitusát a személyiségéből fakadó szintetizáló hajlam jel-

lemezte, ahogy ő maga is megfogalmazta a pályája csúcsát jelentő püspökké választására visszaemlékezve. „Akkor jutottam oda, hogy a magyar közélet nagy társadalmi és etikai tényezőit képviseltem, és szívesen hallgatott szavam volt a magyar közgondolkodás legmagasabb fórumain. Mindenütt önmagam lehettem, s egy élő szintézisbe összefoglalhattam minden szellemi és erkölcsi tényezővel való összefüggésemet. Úgy éreztem, hogy ez a szintézis a rendeltetésem.”¹¹ Világképében és gondolkodásában a szintézist a moralitás, a hit, a tudományok (a filozófia, majd a teológia) és a művészet – elsősorban az irodalom – ötvöződése jelentette. Gondolkodásának nyitottságát a családi környezet, de elsősorban iskolái, tanárai és tudományos érdeklődése eredményezte.

1882-ben Bánffyhunyon született, vejétől, Bibó Istvántól több generáció választotta el. Családja apai ágon erdélyi (kelemtelki) székely család volt, melynek tagjai között jobbágyok, tehetős gazdák és bírák egyaránt voltak, édesanyja családja pedig Rákóczi Györgytől kapott nemességet a XVII. században, innentől kezdve vették fel a Gönczi nevet. Családja anyai – tehát a Gönczi – ágon Erdély egyik legnagyobb lelkészdinasztiája volt, felmenői között több tucat református lelkész tart számon a családi emlékeztet. Édesapjától, aki a bánffyhunyadi gazdasági felső népiskola tanítójaként nemcsak lelki, de szellemi értelemben is hatással volt a fiatal Ravaszra – saját bevallása szerint –, inkább erkölcsi tartást és az élet komolyan vételének igényét, illetve némi természettudományos érdeklődést örökölt. Szellemi fejlődésére azonban édesanyja volt nagyobb hatással, akiben – ahogy Ravasz fogalmaz – mindig érezni lehetett a *Dichtung und Wahrheit*, a költészet és az igazság feszülését, így valószínűleg az irodalom iránti vonzódását is az időnként verseket író asszonytól örökölte. Ezt a szellemi hasonlóságot ezen túl egy olyan gondolati és érzelmi kötődés is erősítette, ami apja vonatkozásában kevésbé volt elmondható.

A Bánffyhunyon eltöltött 14 év alatt elvégezte elemi és polgári iskoláit, gimnáziumba pedig Székelyudvarhelyre és nem a jóval közelebbi Kolozsvárra járt, mivel az udvarhelyi iskolában két rokona is volt, Gönczi Lajos a főgimnázium igazgatója és Ravasz Árpád, aki helyettesítő tanárként, illetve az internátus felügyelő tanárként dolgozott. Udvarhelyen nyilvánvalóvá vált, hogy érdeklődése a humán tárgyak (irodalom, latin) felé ösztökéli, ő maga is azt szerette volna, ha érettségi

¹⁰ Ez volt az egyetlen könyve, ami életében megjelent külföldön (Nagy-Britanniában), de ottani nagyon mérsékelt visszhangjával elégedetlen és emiatt bevallottan csalódott volt.

¹¹ Ravasz László, 1992. 271.

után Budapesten tanulhatna tovább magyar-latin szakon, ezért pályázni is akart az Eötvös Kollégiumba. Lírai „vénája” már fiatalon vers- és prózaírássra, különböző értekezések készítésére indította, és már ekkor jellemző volt rá az a szónokias, néha patetikusan barokkos stílus, ami írásait – műfaji kötöttségektől függetlenül – élete végéig jellemezte, akár irodalomtörténeti értekezést, akár prédikációt, akár püspöki jelentést írt. „Írtam verset, néha prózát és sok értekezést. Minden értekezésem egyszersmind szépírói vállalkozásba ment át, sok-sok szónokiassággal. Nem tudtam egy nemzetgazdasági pályaművet sem befejezni, hogy egy-két bukfcenet ne vessek a fellegekben. S nem tudtam olyan verset írni, hogy ne legyen benne valami logikai teketória.”¹² Ez a stílus és a virtuóz előadásmód a fiatal Ravasz számára kezdetben pusztán az önkifejezés leghatékonyabb módjának tűnt, így volt ezzel akkor is, amikor VI. osztályos korában először hirdetett ígét templomban, családjától ugyanis – annak ellenére, hogy édesanyja „papeány”, édesapja pedig templomba járó ember volt – a kötelező vallásos formák elsajátításán túl nem kapott impulzusokat a személyes hitre jutáshoz. Kiváló retorikai képességeit tudatosan akkor alkalmazta, miután 25 éves kora körül végleg elkötelezte magát a lelkipásztori szolgálat mellett. Innen-től kezdve teológiai munkáját is az igehirdetés szolgálatának rendelte alá, hogy *vox viva evangelica*, az „élő evangélium hangja” lehessen. „Ezért teológiai tanulmányom sohasem volt öncélú tudományos munka. Azért foglalkoztam teológiával, hogy alkalmasabb legyek az igehirdetésre. Kontemplatív alaptermészetem mellett sem voltam spekulatív. Beszélni akartam. Írásaim is el nem mondott beszédek, ezért éreztek rajtam szigorú kritikussaim mindig valami szónokiasságot, pedig a rossz értelemben vett szónokiasság ellen egész életemben küzdöttem.”¹³ Az írás ugyanolyan szenvedélye volt, mint a beszéd, prédikációit mindig leírta, ezeknek és különböző beszédeinek, előadásainak, újságcikkeinek gyűjteményes kiadásai (*Alfa és Ómega, Legyen világosság, Isten rostájában*) több ezer oldalt tesznek ki, és még legalább ugyanennyi maradt kéziratban.

A budapesti bölcsésztanulmányok tervét feladva, 1900-ban lett a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem teológiai fakultásának hallgatója, de ekkor még elsősorban bölcsészhallgatónak tartotta magát, aki

a teológiával – saját kifejezésével élve – „műkedvelőként” foglalkozik.¹⁴ A teológia tanárai közül Molnár Albert és Nagy Károly kurzusait hallgatta legszívesebben, de a legnagyobb hatású tanáregyeniségek – köztük Böhm Károly – és saját érdeklődése is a filozófiai tárgyak felé ösztöklítették. Ez korai filozófiai tárgyú értekezéseinek, illetve recenzióinak is érződik, számára ekkor még a filozófia fontosabb a teológiánál, az előbbinek talaján állva szemléli, kritizálja és formálja az utóbbit, de gondolkodásában a filozófia és a teológia akkor sem jelentette egymás ellentétét, amikor már teológusként és lelkészként végezte szolgálatát.

A bölcsészskarról különösen három tanárt említ, akik hatással voltak rá, a filozófus Böhm Károlyt, a pedagógia tanárát Schneller Istvánt és az irodalomtörténet professzorát Széchy Károlyt. Böhm – akinek tanítványa is lett – gyakorolta rá kétségkívül a legnagyobb hatást. „Az egyetemnek Böhm Károly volt a legnagyobb és legmagányosabb egyénisége. Komoly, határozott, súlyos, bátor és igaz ember. [...] Az emberi szellem legnagyobb kérdései foglalkoztatták és legnagyobb képviselőivel társalkodott. Tudományában a legnagyobbra vállalkozott: beszámolni az emberről és világról. Körülbelül legnagyobb cél, amit magyar ember maga elé tűzött. Szellemének egyetemessége, munkájának rendszerezése, abstractiójának magassága s az az erkölcsi súly, amellyel gondolatai mögött megállott – azokért kiállott –, olyan imponáló fölényt biztosítottak neki, amelyet mindenki érzett és önkénytelen tisztelettel ismert el.”¹⁵ Böhm-nél hallgatta többek között a filozófiai erkölcsan történetét, logikát, görög filozófiatörténetet, filozófiai enciklopédiát. A kollokviumokon pedig rendszerint beszélgetés formájában történt a vizsga, ezekből a beszélgetésekből Ravasz saját bevallása szerint többet tanult, mint az egész félév összes óráján hallottakból. Böhm-mel akkor is tartotta a kapcsolatot, amikor tanár lett, ifjabb Bartók Györggyel, tanártársával látogatták az idős professzort, aki, hogy eredetiben olvashassa Dantét, megtanult olaszul, Cervantes „kedvéért” spanyolul, de betegágyán, könnyed olvasmányként forgatta Démoszthenészt is, persze eredetiben. Így az eredetileg teológiát végzett, de gondolkodásában ezt az irányultságot később feladó Böhm volt az, aki – ha öntudatlanul

¹² Ravasz László, 1992. 49.

¹³ Ravasz László, 1992. 113.

¹⁴ A kolozsvári teológián abban az időben a teológushallgatók bölcsészhallgatóknak is számítottak egyúttal, ha a teológia által előírt 10 órát a bölcsészskaron felvették. Mivel a teológián külön pedagógiai vagy filozófiai tanszék nem volt, így oldották meg a nem teológiai tárgyak oktatását.

¹⁵ Ravasz László, 1992. 66.

is – a teológia tudománya felé terelte Ravaszt, mert az ő filozófiája jelentette a fiatal Ravasz László teológiai kiindulópontját is. „Ezzel eldőlt életem nagy kérdése, anélkül, hogy jelentőségét akkor még fel tudtam volna becsülni. Én csak azt tudtam, hogy teológus vagyok és az leszek a Böhm Károly filozófiája alapján, mint ahogy teológus volt Biederman a hegeli és Ritschl a kanti filozófia alapján.”¹⁶

Széchy és Schneller személyisége igazából nem tett nagy hatást Ravaszra, de az irodalomtörténeti kurzusokat szívesen hallgatta, és egész életén át kísértte a „titkos szerelem”, az irodalom, amelyről számos, hallgatóként készített pályamunkája, illetve tanárként vagy akár püspökként írt irodalmi témájú cikke, tanulmánya tanúskodik. Ebben az érdeklődésében meghatározó szerepet játszott az a körülmény, hogy hallgatóként egy szobában lakott Ady Lajossal, Ady Endre öccsével, aki szinte teljesen bátyja személyiségének hatása alatt állt. Ez vitte rá Ravaszt az újságírásra is, ahol szintén Ady Lajossal dolgoztak együtt. „Egy szobában laktam Ady Lajossal, az Ady Endre testvéröccsével. Ady Lajos már akkor egészen Ady Endrében élt, hogy úgy mondjam vidéki fiókja volt. Mivel nagyon belső kapcsolat létesült Ady Lajos és közöttem, egyszer csak azt vettem észre, hogy én is Ady Endrében élek. Ismerem a szokásait, bámulom a különiségét, figyelem az ízlését, orákulumnak tartom minden nyilatkozatát [...] Az egyetemi ifjúságban két párt alakult ki: a jobboldali, a nacionalista-keresztény és a baloldali, a humanista-liberális. Mi, Ady Lajossal, szívvel-lélekkel az utóbbihoz tartoztunk, azt hiszem, Ady Endre észre sem vett magnetizmusának hatása alatt. A teológus ifjúságot a Márton Árpád megnyerésével beírtuk az Egyetemi Körbe, a választásnál a mi listánk győzött, mi letünk a gazdák az Egyetemi Kör helyiségeiben és a mi kezünkbe került az ifjúság orgánuma, a Kolozsvári Egyetemi Lapok. Klubélet és lap-szerkesztés! Minden vágyunk teljesült.”¹⁷

Adyhoz való viszonyát 1914-ig a feltétlen rajongás jellemezte, ennek a rajongásnak a csúcspontja a *Vér és arany* kötet volt. 1915-től kezdve azonban úgy ítélte meg, hogy Ady költészete hanyatlik, egyre dekadensebb és amorálisabb, olyan értékválság tükröződik benne, amit semmiképpen nem lehet az ifjúság elé példaként állítani. Ami igazából kiváltotta Ravasz rosszallását, azok vallásos versei voltak. Úgy vélte,

hogy Ady – sokat hangoztatott kálvinistasága ellenére – nem lehet keresztény ember, mert vallásosságában nincsen semmi speciálisan keresztény vonás, református meg éppen nincs. „Egyszer Istennek panaszoja, hogy megölték a próféták és Krisztusok; máskor Isten gonosz sorshatározó, disznófejű nagyúr, Mikulás. Vallásos tárgyú ömlendzéseiből ki lehetne olvasni a fetisizmust, az ateizmust, az istenkáromlást, mint ahogy ki lehet hallani belőle az ótestamentumi zsoltárok zordon hevét; csak a jézusi lírát nem.”¹⁸ Ezt a kritikáját megírta egy cikkben, amely a Protestáns Szemlében meg is jelent, de ahogy jó barátjának, Ady Lajosnak egy levelében írta az üggyel kapcsolatban: „Nem becsületsértés az, ha valakire azt mondjuk, nem keresztény, vagy nem református, kivéve, ha az illető a kereszténységéből, vagy a reformátusságából kíván megélni.”¹⁹

Egyetemi hallgatóként könnyen és gyorsan vette a szellemi akadályokat, a nyári szünetekben folyamatosan képezte magát, komoly teológiatörténeti, filozófiai munkákat olvasott egy maga által összeállított tanulmányi terv alapján. Elmélyültség, szorgalom, a szellemi kihívások keresése és a pályájára való tudatos készülés jellemezte kolozsvári egyetemi éveit. Harmadév végén már összeállította magának szisztematika teológiai és filozófiai témát ötvöző doktori értekezésének tervét is, de negyedéven idősebb Bartók György vette maga mellé püspöki titkárnak, így akkor ezt nem tudta megírni. Megtapasztalta viszont Böhm egyik kurzusán – ahol Spinoza etikájával foglalkozott –, hogy az elmélyült filozófia komoly gondolkodást és erőfeszítést igényel, és már ekkor kialakult benne a meggyőződés: „nem lesz jó teológus az, aki ifjú korában egy-két filozófiai rendszeren át nem küzdötte magát.” A filozófia szeretete és a meggyőződés, hogy a filozófiai gondolkodás elsajátítása nélkülözhetetlen egy református teológus számára, Schopenhauer esztétikájáról írott könyvének bevezetőjében is visszaköszön: „Egyik legnagyobb méltósága az embernek, hogy philosophálhat. Ennél csak az nagyobb, hogy – cselekedhetik. Az intellectualis feladatnál csak az erkölcsi magasabb; az értékek megismerésének becsét csupán az értékek gyakorlati megvalósítása múlja felül. Minthogy pedig az értékek ércalapja az intelligencia, melynek megismerése éppen a philo-

¹⁶ Ravasz László, 1992. 76.

¹⁷ Ravasz László, 1992. 67.

¹⁸ Ravasz László, 1992. 282–283.

¹⁹ Ravasz László, 1992. 284–285. A cikket Aleph álnéven lásd: Ravasz László, 1916.

sophia: a philosophiai gondolkodás nem más, mint a szellem és értékei érvényesülésének feltétele.”²⁰

A püspöki titkári állás és a segédlelkészi munka azonban már ekkor inkább a gyakorlati lelkészi, egyházi közéleti szerepvállalás irányába kezdte vinni Ravaszt, aki a magyar teológiai tudományos irodalom hiányát is abban a – saját sorsában is visszaköszönő – jelenségben vélte fölfedezni, hogy a magyar reformátusság kiemelkedő tehetségű és felkészültségű egyéniségei azért nem tudnak tudósi pályájukon kifutni, mert az egyház vagy egy nagy presztízssű gyülekezet élére állítja, vagy adminisztratív funkciók ellátására hívja el őket. „Ezt senki keservesebben nem tapasztalta, mint én, aki 25 éves koromban már professzor lettem, szaktárgyaim közül csak egynek írhattam meg a tankönyvét, mert egyszerre három lapot szerkesztettem, püspökhelyettesi munkakört töltöttem be, s mikor 38 éves koromban püspök lettem, örökre elveszttem a teológiai tudomány számára.”²¹ A titkári munka abból a szempontból rendkívül hasznos volt Ravasz számára, hogy segítségével elsajátította az egyházi közigazgatás és az adminisztráció – korában szokásos – módszereit, aminek püspökként később nagy hasznát vette. Visszaemlékezéseiből egyébként is egy nagyon precíz, a pontos és igényes munkára sokat adó ember személyisége tárul elénk, ami, ismerve gondolkodásának szemlélődő jellegét, meglepőnek tűnhet. Memóriája kitűnő volt, akár családi eseményről, akár hivatalos találkozóról volt szó, napra és percre pontosan emlékezett vissza minden apró részletre, a személyekre, akikkel találkozott, nevekre és adatokra egyaránt, és ezt a képességét a munkájában is kamatoztatta, egyházi vezetőként ugyanis rászorult a pontos és rendkívül szoros időbeosztásra. Munkáját mindig autonóm módon végezte, bár nem tartotta magát vezető egyéniségnek, szeretett inkább „második ember” maradni.

1905-ben mentora, Nagy Károly arra ösztönözte, hogy szerezze meg a doktori fokozatot, hogy képesítése legyen a megüresedő gyakorlati teológiai tanszéki helyre. Ravasz először Genfben, majd egy skót egyetemre szeretett volna menni, végül pályázatát az utrechti Stipendium Bernardiumhoz adta be, ahonnan azonban elutasították.²² A megoldás nem várt formában érkezett: édesapja – nem kis meglepetésére – közöl-

te vele, hogy összegyűjtött számára annyi pénzt, ami elég egy tanulmányútra, így a berlini Mons Pietatis²³ alapítvány és a marosvásárhelyi Szotyorianum²⁴ anyagi támogatásával el tudott menni Berlinbe.

A berlini év meghatározó élményeket jelentett számára. Az egyetemen, ahova ifjabb Bartók Györggyel és Bartók Gáborral ment, hallgatta többek között Adolf Harnackot, Julius Kaftant, Weiss Bernardot és Ulrich von Willamowitz-Möllendorft. Ezek mellett – esztétikai érdeklődését kielégítendő – a művészettörténész Wölfflin reneszánsz és barokk művészetről szóló előadásaira járt, amelyek nagyon elnyerték tetszését. Szakmailag is gyümölcsöző volt a berlini év, kitűzött témája – egyúttal doktori disszertációjának tárgya is –, Schopenhauer esztétikájának vizsgálata volt, amihez nagy segítséget jelentett a berlini egyetem két professzora, Riehl és Simmel Schopenhauer filozófiájáról tartott előadássorozata. Így 1907 tavaszára elkészítette Schopenhauer esztétikájáról szóló disszertációját, melynek kiadásához megint csak édesapja biztosította az anyagi forrást, majd rögtön hozzálátott magántanári értekezésének megírásához, hiszen szorította az idő, mert szeptemberben már az üresedő tanszéki állás betöltéséről döntött az egyetemi tanács. El is készítette az értekezést és 1907 szeptemberében, Nagy Károly határozott támogatásával – Bartók püspök erőteljes tiltakozása ellenére – megválasztották a kolozsvári teológia gyakorlati tanszékének nyilvános rendes tanárává.

1908-ban alapított családot, főnökének, Bartók György püspöknek a lányát, Margitot vette el, arra azonban gondosan vigyázott, hogy a leánykérés professzorra történő kinevezése után történjen meg, nem akarta azt a látszatot kelteni, hogy egzisztenciája és karrierje biztosítása érdekében nőül be Bartók családjába, aki egyébként – bár tudta, hogy Ravasz valószínűleg a veje lesz – nem is támogatta kinevezését, túl fiatalnak tartotta őt a tanársághoz. Házasságukból öt gyermek született, Borbála, Vera, László, Mária-Márta és Éva.

Fiatal felnőttként példaképét, majd vezetőként önképét azok az egyházi, közéleti és politikai személyiségek jelentették, akik kimagasló teljesítményükkel, karizmatikus kisugárzásukkal és erkölcsi tartásukkal nevelni és alakítani tudták a közvéleményt, vagy az alájuk rendel-

²⁰ Ravasz László, 1907. 3.

²¹ Ravasz László, 1992. 73.

²² A Stipendium Bernardium-ot Daniel Berhard 1761-ben alapította, egyike volt azoknak az alapítványoknak, amelyek magyar hallgatókat is fogadtak.

²³ A Mons Pietatis alapítványt külföldi teológus diákok támogatására György Vilmos brandenburgi választófejedelem hozta létre 1626-ban.

²⁴ A Szotyorianum a Szotyori Bátor-szív Nagy Ferenc székely huszárkapitány által 1875-ben létrehozott alapítvány neve.

teket. Ezeket az embereket tartotta ideálisnak és alkalmasnak az ország vezetésére is, mert érzése szerint csak ők tudták megakadályozni a Trianonnal bekövetkezett magyar katasztrófát követő erkölcsi zűllést, a keresztény és magyar értékek devalválódását. Ezért volt egész életében eszményképe Széchenyi István, „a legnagyobb magyar államférfi”, Ferenc József, aki „a keresztény alapú erkölcsök őrzője” volt a politikában, Tisza István az „etikai génusz”, Bethlen István, „a konszolidáció sikeres politikusa” és Horthy Miklós, az „erkölcsileg feddhetetlen államfő”. A történeti Magyarország széthullása olyan sokként érte, ami egész utána következő életművére – főleg politikai és közéleti szereplésére – rányomta bélyegét, gondolkodása innentől kezdve tolodott el a liberalizmustól a mérsékelt konzervativizmus irányába. A Trianon-sokk azonban csak megerősítette a '10-es évektől kezdve benne érlelődő világnézeti fordulatot, hiszen már 1917-ben kilépett a szabadkőművesek kolozsvári Unió páholyából, mert úgy érezte, hogy azok a szabadkőműves elvek, amelyek az emberi fejlődés érdekében minden – azt előmozdító – világnézeti és vallási irányzatot toleráltak, egyre inkább a vallási türelmetlenség és az ateizmus irányába mozdultak el. Az állammal és a politikummal kapcsolatos gondolatait nemzeti metafizika és a teológiai munkásságának is alapjait adó neokantiánus filozófiai alapok határozták meg. A történelmet Isten megvalósult akarataként, mintegy eszkatológiai szempontból értelmezte, a magyarságot érték-kategóriaként definiálta. A történeti magyar állam széthullásának okait ugyanabban látta, mint a Bibó által kártékonynak és aktualitását tekintve érvénytelennek tartott Szekfű Gyula: a liberalizmus térhódításában, az érzelmi politizálásban és abban, hogy az ezeréves állam területi integritásának védelme helyett a magyar politikai elit jelentős része a Habsburgokkal szembeni függetlenségi mozgalmakra pocskolta energiáját. Ennek következtében a nemzetiségek és a beáramló asszimilánsok társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális pozíciókat foglaltak el a magyarságtól. A kiegyezést éppen ezért szükségyszerűségnek és a '48-as vívmányok betetőzésének, a kiegyezés párti politikusok legkiválóbbjait pedig a magyar politikai elit „gigászainak”, megfellebbezhetetlen politikai érzékű tekintélyeinek látta. Ezért volt híve az Osztrák–Magyar Monarchia egyben tartását célzó kiegyezés párti politizálásnak, mert meggyőződése szerint a birodalom egyben maradása a történeti magyar állam egybentartásának biztosítékát jelentette, bár látta azt is, hogy a monarchia egy katonai erő fölött rendelkező dinasztia által

összetartott mesterséges államalakulat, amely az osztrák és a magyar szupremácia egyensúlyán állt. A harmincas-negyvenes években Ravasz a Szekfű Gyula által képviselt történetírás szemléletének hatása alatt állt, ez írásaiból egyértelműen kiderül. A birodalom és Magyarország szétesését okozó nacionalizmussal szemben egy megoldást látott a monarchia magyar politikusai számára, a magyar nacionalizmus erősítését, amit Tisza István „egyeniségének varázsa” segített, de úgy vélte, hogy a nemzeti érzés fenntartása a Trianon utáni Magyarország erkölcsi felemelkedésének záloga is egyben. A nacionalizmus megítélésével kapcsolatos véleménye ugyanakkor később módosult; a háború után hibaként értékelte szellemi rövidlátását, amikor nem vette észre az egyre radikalizálódó nacionalista mozgalmak és a fasiszmus kölcsönhatását az abban rejlő veszélyekkel együtt.

A Trianon-sokkot erősítette, amikor Erdély Romániához való kerülése után az államhatalommal kellett tárgyalnia különböző egyházi támogatások és hitéleti tevékenységek biztosítása ügyében, miközben az egyházon belül két álláspont közötti állásfoglalásra kényszerült. Vagy csatlakozik azokhoz, akik „föld alatti irredenta harccal” és a román állammal szembeni ellenállással próbálják az egyház magyarságát megőrizni, vagy támogatja azokat, akik az egyház érdekeit hozzáigazítják az új hataloméhoz, ezzel viszont veszélybe sodorják annak történelmi folytonosságát és szellemi integritását. A megoldást abban látta, hogy az erdélyi reformátusságnak a magyarországgal kell szellemi és lelki egységét megőriznie, szervezetében és jellegében pedig „erdélyiségét” erősítenie. Az állammal szemben védekező magatartást talált célravezetőnek, nem hagyva azt, hogy a hatalom politikai eszköznek tekintse az egyházat. Az egyház és az állam közötti viszonyban alapvetően apolitikus magatartása innen ered, ugyanakkor magyarországi működésekor már célként fogalmazta meg a keresztény alapú konzervatív politizálás elvi támogatását, és ezzel szükségképpen elkötelezte egyházát a két háború közti hivatalos magyar politikai vezetés mellett.

A monarchia iránti elkötelezettség Ravasz számára nem a két világháború közötti Magyarország politikai és társadalmi berendezkedésének legitimálására szolgáló elvi szempont volt, mint Szekfű esetében. Erdélyi származása és az ottani nemzetiségi viszonyok heterogén, társadalmi és vagyoni különbségekkel terhelt világa azt a tapasztalatot rögzítette benne, hogy egy ilyen etnikailag kevert területet, mint Közép-Európa, csak egy föderatív államszövetség keretei között lehet

békében tartani, mert a 30 milliós magyar birodalomról szóló jövőképeknek semmilyen valós alapjuk nincs. Számára Erdély minta, és a magyar fejlődés lehetséges útjának jövőképe volt, olyan békés együttélése a nemzetiségeknek, amely a magyarság szupremáciájával, társadalmi és politikai vezető szerepe mellett maradt fenn. Ezért aposztrofálta az első világháborút lezáró békeszerződések által összezsugorított Magyarországot is „Tisza–Duna-parti Erdély”-ként.

Ravasz kolozsvári működése alatt két irányzat konfrontálódott egymással a teológián, a Kenessey Béla (későbbi püspök) által képviselt evangéliumi-ortodox és a Nagy Károly (később szintén püspök), illetve Molnár Albert által képviselt – az egyház öntudatosabbá tételét célzó, a belmissziót középpontba állító – szabadelvű irányzat. Ravasz az utóbbihoz csatlakozott ifjabb Bartók Györggyel együtt, annak ellenére, hogy Molnár Albert Ravasz egyik prédikációját hallva úgy nyilatkozott, hogy nem lesz belőle nagy prédikátor, de azért maradjon a teológia mellett, mert írott szóval is lehet ígét hirdetni. Az idő azonban nem igazolta Molnár Albert jóslatát, Ravasz vasárnapi prédikációi idején a kolozsvári Farkas utcai templom mindig tele volt, valószínűleg azért, mert egy idő után nem külföldi prédikátorok átdolgozott beszédei alapján készült, hanem kialakította saját stílusát. A teológus tanár lelkészek gyakori hibáját, hogy tudományos vagy világnézeti kérdéseket szőnek prédikációjukba, Ravasznak sikerült elkerülnie, ebben valószínűleg egyik mestere, idősebb Bartók György igehirdetői gyakorlata is szerepet játszott. Bartók ugyanis egyik visszaemlékezésében éppen a szószék és a katedra összemosásának veszélyére és az attól való tartózkodásra figyelmeztet. „Három évtized óta vagyok lekipásztor; a szószéken is mindig az igazságot kerestem, de attól mindig szorgalmasan óvakodtam, hogy olyan kérdéseket vigyek a szószékre, amelyek a tanszékre valók. A szószéken nincs helye a teológiának, hanem a vallásnak; ...nem az egyház dogmáit kell hirdetnünk, hanem a Krisztust, ...akinek beszédei el nem múlnak soha. A szószékben nem vagyunk sem liberalisok, sem orthodoxok, hanem mindannyian követségben járók a Krisztusért.”²⁵ A Bibóval való – talán nem is annyira fiktív – párbeszédet tartalmazó *Uchroniában* Ravasz – bár Bibó megfogalmazásában – nagyon hasonlóan látja az igehirdetői szerep lényegét, amikor a szabadgondolkodás

²⁵ Ravasz László, 1928. 41. (Ravasz itt Bartók György egyik kéziratoss cikkéből idéz a forrás pontos megjelölése nélkül.)

egyházi tolerálásának hiányát felróvó – Bibó által megfogalmazott – kritikát hasonló érveléssel utasítja el. „R. L. erre kifejti, hogy pedagógusi működésében soha a legkisebb kétséget sem hagyta afelől, hogy nem fundamentalista, hogy a csodahitét nem tartja a keresztény hit lényeges elemének, és tartja magát az Egyház ama tanításához, hogy a dogmák nem abszolút érvényűek, hanem emberi megfogalmazásai az emberi megfogalmazhatóságon túl lévő igazságoknak. Úgy véli azonban, hogy más dolog a teológiai oktatás, és más dolog az igehirdetés. [...] Azért, mert az igehirdetés nem elméletek között való állásfoglalás, hanem a megfeszített Krisztus híradásának átadása, itt tehát nincs helye semmiféle olyan elmefuttatásnak, mely a híveket megzavarja és figyelmüket a lényegről elvonja, azt tehát, ami a szabadgondolkodásban helyes, a hívek számára nem szabadgondolkodó tételek közlésével lehet továbbítani, hanem egy Krisztust olyan közelségbe hozó igehirdetéssel, mely éppen e közelség folytán, minden külön hangsúlyozás és bölcselkedés nélkül, szinte mellékesen teszi feleslegessé a primitív csodahitét és a teológiai dogmatizmust. Aki nem tudja Krisztust a hagyományos igehirdetésnél közelebb hozni, annak nincs joga a híveket szabadgondolkodó-tételek feltűnéskereső hirdetésével megzavarni, és esetleg ezzel még távolítani is.”²⁶ Ravasz tehát az igehirdetésben sikeresen túllépett a teológiai irányzatokon, így az ortodoxia dogmáit hirdető, a racionalizmus morális, a pietizmus megtérést középpontba állító és a liberalizmus „hitoktató” prédikálásán.

1921-ben – az erdélyi egyházkerületi püspökválasztás után, ahol az általa is támogatott Nagy Károly lett a püspök – a dunamelléki egyházkerület Magyarországra hívta a budapesti Kálvin-téri gyülekezet lekipásztorának. Ravasz azonban ennél többre hivatottnak érezte magát, és nyilván nem akarta feladni a szorgalmas és kemény munkával elért egyházkerületi pozícióját sem, ezért csak azzal a kikötéssel volt hajlandó elfogadni az állást, ha dunamelléki püspökké is őt választják meg. „Mikor 1921 márciusában Petri Elek budapesti püspök meghalt, táviratot kaptam Ravasz Árpádtól, vállalom-e a Kálvin-téri lelkészséget Takács József ceglédi lelkész püspöksége mellett. Rendkívül erős lelki túsa után, amelyben legjobb barátaim és Erdély vezetői konszenzusra jutottak volna, a válaszem ez volt: ha a lelkészi megválasztást a püspöki megválasztás is követi, e páratlan és szinte hihetetlen megtiszteltetés

²⁶ Bibó István, 1990. IV. 275.

elől kitérni nem tudok, de jelenlegi helyzetem nem engedi meg, hogy pusztán a Kálvin-téri parochiát elfogadjam, bármily nagyra becsülöm annak jelentőségét.”²⁷ Végül nagy többséggel megválasztották, annak ellenére, hogy a miniszterelnök Bethlen – aki régebb óta ismerte a Ravasz családot – nem támogatta Magyarországra való települését, nem személyes okokból, hanem azért, mert nem akarta, hogy az erdélyi egyházi és világi értelmiség krémje elhagyja szülőföldjét. Ravasznak azonban volt az áttelepülésre egy szomorúbb, kevésbé ismert oka is. László fia egy gyermekkori agyhártyagyulladás következtében siketnéma lett, és Ravasz úgy gondolta, hogy a fiával való szakszerű foglalkozáshoz – elsősorban a magyar nyelv újratanulásához – Romániában nem adotak a feltételek.

Püspökként világnézeti és szakmai megosztottságok konfliktusában egyaránt állást kellett foglalnia, legnehezebb feladata az egység megteremtése volt a teológiai szembenállás és politikai viták miatt megosztott református egyházban. Érzékelte az egyház belső válságát, a felekezeti iskolákban oktató tanárok többségének vallásos – és az egyházzal szembeni jóindulatú – közömbösségét. Püspöki programja ezért az egyesületi keresztyénség egyházasítása és a történelmi egyház evangelizálása volt, azaz formáiban, istentiszteleti rendjében és igazgatásában egységesíteni, hitéletében pedig belmisszióval megújítani akarta a magyar református egyházat. Ez a törekvése azonban több akadályba is ütközött, a magyar reformátusság ugyanis ebben az időben, teológiai értelemben, két táborra szakadt. A tiszántúli egyházkerület püspöke, Baltazár Dezső, aki a zsinat és a konvent elnöke is volt, az akkor már meghaladottnak számító liberális teológiát képviselte, és több ponton is kifogásolta Bethlen politikáját, míg Ravasz ekkorra fordulatot hajtott végre teológiai gondolkodásában, és az új, barthi irányzatot, az „Ige-teológiáját” képviselte, kapcsolatai pedig nagyon jók és kiterjedtek voltak a korszak politikai vezetőségével, így Bethlennel és Horthyval is. Debrecen és Budapest vetélkedésének és szembenállásának igazán csak Baltazár püspök 1936-ban bekövetkezett halála vetett véget. Ravasz ekkor lett a református egyház két legfontosabb irányító testületének vezetője és első embere, a konventben mint rangidős püspök lett elnök, a zsinatnak pedig egyhangú szavazással lett lelkészi elnöke.

Lelkészi eszménye püspökként is az igehirdető teológus képében

testesült meg, úgy vélte, hogy az egyház belső megújítását és élő hittel való megtöltését csak az evangelizáló igehirdetés szolgálja, és ebben a szolgálatban neki kell elől járnia. „Ha egy szóban akarjuk összefoglalni a lelki szolgálatot, azt kell mondanunk, hogy az a szó az *igehirdetés*, mert az igehirdetés magába foglalja a tanítást, a pásztorságot, a sákramentumok kiszolgálását és a kulcsok hatalmát, az egyházfegyelmet. A lelkipásztori eszmény az *igazi igehirdető*. Egész életemben mindig ez akartam lenni s minden szavam, minden tettem, ami nem ezt szolgálta »csak kár és szemét« (Fil 3,8).”²⁸ Püspökké választása után nem sokkal el is kezdte az egyházkerületéhez tartozó több száz gyülekezet látogatását, ami lemondatásáig, tehát 1948-ig el is tartott. Püspöki működésének időszakát is úgy jellemezte, hogy 25 évig Magyarország vándorprédikátora volt.

Megszámlálhatatlan testületben, tudományos társaságban töltött be tisztséget, egy időben az akadémia másodelnöke volt, alma materének, a kolozsvári teológiának tiszteletbeli professzora lett. E mellett rendes tagként vett részt a Kisfaludy Társaság, a debreceni Tisza István Társaság, a pécsi Jannus Pannonius Társaság, a Petőfi Társaság munkájában és a Corvin Testületben. Kiterjedt és szívélyes kapcsolatokat ápolt a magyar szellemi élet kiválóságaival, a kortárs irodalom több alakjához is személyes barátság fűzte, így például Prohászka Ottokárhoz, Reményik Sándorhoz, akiről 1944-ben könyvet akart írni (a kiadásról meg is állapodott a Stúdiummal), Áprily Lajoshoz, akinek *Falusi elégia* című művéről méltató cikke jelent meg, de nagyra becsülte Kosztolányit és Babitsot is. Közvetlen kapcsolata volt Móricz Zsigmonddal, akit európai kitekintésben is a „legnagyobb valóságbrázolóknak” tartott, és erdélyi trilógiájáról cikket is írt. A két házaspár tartotta a kapcsolatot, rendszeresen összejártak, Ravasz lelkészi szolgálatokat vállalt Móricz családjában, az író temetésén is ő szolgált.

A két világháború közötti Magyarország és abban a református egyház szocializmus és katolicizmus közti beszorítottságát érzékelte, bár ez részben abból is fakadhatott, hogy a magát szintén beszorítottnak érző katolikus egyház (a mindenkor kormány tagjainak jelentős része, és maga a kormányzó is protestáns volt) a „sajtópáter”, Bangha Béla vezetésével egyfajta ellenreformációs sajtókampányba kezdett, aminek éle nem egyszer kimondottan Ravasz ellen irányult, ráadásul Serédi

²⁷ Ravasz László, 1992. 145.

²⁸ Ravasz László, 1992. 178.

Jusztiniánnal, a katolikus egyház vezetőjével sem volt jó a kapcsolata. A szocializmusból szimpatikus volt neki mindaz, ami a társadalmi igazságosságra és a szolidaritásra vonatkozott; ugyanakkor halálös veszedelemnek tartotta a marxizmust ateizmusa és vallási türelmetlensége miatt. A szociális kérdés viszont mindig izgatta, mert a történeti magyar állam széthullásának egyik okát is a szociális problémák rendezetlenségében látta, aminek megoldásában az egyháznak evangéliumi üzenetből fakadó kötelessége részt venni. Az „evangélium szocializmusa” jegyében bírálta az ateista és nemzetietlen szociáldemokráciát, és 1939-ben hathatós közreműködésével megalakult a Magyar Evangéliumi Munkásszövetség, amely a református egyház „munkásmissziójának” nyújtott szervezeti kereteket.

A zsidótörvények, majd a második világháború kitörése után egyre brutálisabbá és akutabbá váló zsidóüldözések állásfoglalásra kényszerítették a felsőházi tagként politikai kérdésekben is érintett Ravaszt, aki mindig óvakodott attól, hogy a református egyház politikai kérdésekben megnyilvánuljon, egyrészt, mert nem tartotta feladatának, másrészt, mert féltette az egyházat attól, hogy így könnyen politikai küzdelmek eszközévé, egyszersmind áldozatává válhat. Felmérte azt, hogy a református egyházban püspöki működésével és személyes tekintélyével megerősített teológiai és szervezeti egységet, főleg pedig a frissen elindult belmissziói programot komolyan veszélyeztetné a politikai vitákba való kerülés, azt viszont már nem érzékelte, hogy közéleti megnyilvánulásai szükségképpen politikai felhangot kapnak. Az államhatalom támogatását elvi alapon elfogadta, mert úgy vélte, hogy a keletről fenyegető marxizmus és a nyugatról fenyegető katolicizmus között egy, a történelmi egyházakat egyenlő bánásmódban részesítő, a politikáját keresztény tanításokra alapozó konzervatív kurzus a legjobb életfeltételeket biztosíthatja a magyar reformátusság számára.

A zsidókérdéssel kapcsolatos álláspontját a Szabó Dezső-i értelemben vett antiszemitizmus jellemezte, elsősorban a zsidók gazdasági és politikai térhódítását hangsúlyozta, aminek okát a középrétegekbe történt aránytalanul nagyméretű asszimilációban látta, illetve teológiai szempontból próbálta megközelíteni a kérdést, amikor a zsidók bekeresztkedésével kapcsolatos álláspontját kialakította. Az egyház zsidóüldözéssel szembeni hivatalos fellépésének megkésettisége és kezdeti bizonytalansága mögött többnyire az ő dilemmája is meghúzódott, miszerint vagy politikai, vagy humanitárius, vagy teológiai szempont-

ból mérlegeli a kérdést, a három szempont összeegyeztetése viszont kezdetben – úgy tűnt – nem sikerült sem neki, sem az egyháznak. A tömegessé váló deportálások idején határozottabbá váló egyházi fellépésre akkor került sor, amikor 1944 májusában megismerte az *Auschwitzi Jegyzőkönyvet*, ekkor próbálta meg összekovácsolni a magyar történelmi egyházak közös tiltakozó akcióját is, de ezt betegsége és Serédi ellenállása megghiúsította.

A háború után kiépülő „népi demokrácia” és az egyházakkal szembeni brutális elnyomás eszközeit 1948-tól egyre módszeresebben alkalmazó Rákosi-rendszer szemét természetesen szúrta az egyházak élére még a Horthy-korszakban kinevezett, azzal „kompromittálódott” vezetők személye, így Ravasz is, ezért mindent megtettek eltávolításuk érdekében. Az egyházakkal szemben is „szalámitaktikát” alkalmazó, velük egyenként elbánni kívánó Rákosi 1948 áprilisában személyes beszélgetés keretében vonta felelősségre Ravaszt az általa vezetett református egyház „bűneiért”, amiért az, félretéve négyszáz éves függetlenségi hagyományait, a Béccsel és a katolicizmussal szemben folytatott szellemi szabadságharcát, a Horthy-korszak jobboldali-irredenta politikájához asszisztált. Gyakorlatilag börtönnel fenyegette Ravaszt, hogy kicsikarja lemondását, de Ravasz ekkor már nagyjából eldöntötte, hogy le fog mondani, hiszen ekkor nem volt már fiatal, és 27 éves püspöki szolgálat állt a háta mögött, ami fárasztó és küzdelmes munka volt számára. Látta, hogy az új politikai helyzet teljesen más egyházpolitikát követel, aminek kidolgozására és keresztültvitelére nem volt ereje, és valószínűleg kedve sem. Miután az egyházon belül is megerősödtek a kommunistákkal szembeni együttműködést képviselő vezetők (Bereczky Albert, Békefi Benő), akik egyre jobban éreztették vele, hogy az egyházi vezetésben „persona non grata”, 1948-ban megvált a konvent és a zsinat elnöki székétől, majd május 11-én lemondott püspöki hivataláról is, egyedül Kálvin-téri lelkészi állását tartotta meg, mert szeretett volna még egy darabig lelkész maradni, visszavonulását pedig egyházi szolgálatának ötvenedik évfordulójára tervezte. Ezt sem engedték, 1953-ban, lelkészi szolgálatának 49-ik évében nyugdíjazták. Végül Budapestről is visszavonult leányfalui házába, ahol Vera lányával és annak családjával költözött össze, őket ugyanis 1951-ben kitelepítették, 1952-től viszont lehetővé vált, hogy a kitelepítettek vidéki rokonaikhoz költözzenek, így Ravasz segíteni tudott rajtuk.

Az 1948 és 1953 közötti időszakban teljes figyelmét és idejét a lelké-

szi munka kötötte le, bibliaórákat tartott és ígét hirdetett a Kálvin-téren; a teológia felkérésére pedig homiletika szemináriumot tartott teológus hallgatóknak, így ismét eredeti szakterületével foglalkozhatott. A nem-sokára konvienti fennhatóság alá került teológia azonban nem tartott igényt tanári munkájára, így a kurzus fakultatív alapon folytatódott tovább. A Rákosi-rendszer azonban ezt sem nézte jó szemmel, így közeli ismerősei figyelmeztetésére – miszerint a homiletikai munkaközösség a résztvevők „politikai feddhetetlenségét veszélyezteti” – megszüntette az önkéntes alapon szerveződő szemináriumot. A gyülekezeti biblia-órák anyagából azonban megszületett a református egyház alapvető teológiai tanításait laikusok számára is érthető formában összefoglaló *Kis dogmatika* című munkája, ami – 1948 után született többi írásához hasonlóan – már csak a rendszerváltás után jelenhetett meg.

1956-ban ismét az egyház élére került, inkább a református közvélemény kívánságára, semmint saját ambíciójából, hiszen ekkor már 74 éves volt. Részt vett a Magyar Református Egyház Országos Intéző Bizottsága, majd a Református Megújulási Mozgalom munkájában, amely az egyházi vezetőség iránti bizalom helyreállításán és az egyház kibontakozási programján dolgozott. Átmenetileg átvette az egyház irányítását is – a hivatalban lévő püspök (Bereczky Albert) súlyos beteg volt ekkor –, miután a kommunista hatalom érdekeit kiszolgáló vezetőség tagjai sorra adták be lemondásukat. A Kádár-rendszer konszolidációja után, 1957 áprilisában végleg elmozdították, ígehirdetői munkáját nem folytathatta. Ismét – immár végleg – Leányfalun talált menedéket, ahol élete utolsó szakaszát teljes visszavonultságban töltötte, és emlékiratain dolgozott 1975-ben bekövetkezett haláláig.

Püspöki működésének 27 éve alatt Ravasz egyházkormányzóként jelentős munkát végzett. Konszolidálta a világháború és a békeszerződés által megtépázott egyháza szervezeti kereteit és anyagi alapjait, és szintézist hozott létre az egymással szembenálló teológiai és világnézeti irányzatok között. Ehhez többek között az kellett, hogy maga vállalja el minden fontos egyházi újság és folyóirat szerkesztői posztját. Egyházpolitikájának prioritása a hitéleti munka előtérbe állítása és a belső misszió megindítása volt, ennek érdekében rendszeresen látogatta egyházkerületének gyülekezeteit. Az egyházi iskoláztatás kérdésében hamar megérezte a szekularizálódó állam-egyház viszony kihívásait, ezért nem tartotta kardinális kérdésnek 1945 után sem az összes felekezeti iskola megtartását, ráadásul vezetőként tudta, hogy az egyház

majdnem erején felüli terheket vállal megtartásukért, költségvetésének több mint felét iskolákra költi. Azt az álláspontját viszont soha nem adta fel, hogy, ha az egyház lemond felekezeti iskoláinak fenntartásáról, akkor az állam köteles a hitoktatás feltételeit biztosítani, mert az állam nem a magáéból ad támogatást az egyháznak, hanem a keresztény magyar társadalom jelentős része járul hozzá az állam közreműködésével ahhoz a munkához, amit értékesnek ítél, és amit az egyház – többek között az iskoláztatás terén – egyébként az állam helyett is végez.

A szocializmus kiépülése idején a „szabad egyház szabad államban” elvet vallotta, úgy érezte, hogy az egyháznak vissza kell vonulnia a politizálástól, és teljesen a hitéleti munkára kell összpontosítania. A református egyház hivatalos nyilatkozataiban deklarálta többek között azt, hogy a református egyház elfogadja az új hatalmat, „Istentől rendelt felsősséget” lát benne, mellyel csak akkor fordul szembe, ha az egzisztenciálisan lehetetleníti el. Ugyanakkor örömmel fogadja a demokratikus változásokat, a köztársasági államformát, a szocializmus társadalmi reformjait (földreform), és minden restaurációs politikát elutasít, egyébként pedig tartózkodik bármilyen politikai irányzat támogatásától.

Bibó Istvánnal való személyes kapcsolatáról nem sokat tudunk, sem Bibó, sem saját visszaemlékezéseiben nincsenek erre vonatkozó utalások. Memoárjában egy helyen azonban Ravasz visszaemlékezik Bibó 1957-es letartóztatására, soraiból pedig féltés, szeretet és nagyrabecsülés érződik: „Családi megpróbáltatásaim akkor érték el a tetőpontot, mikor Boriska leányom férjét, dr. Bibó Istvánt 1957 májusában börtönbe vetették. Ez az ember, akiről Ortutay Gyula mondta 1947-ben, mikor mint újdonsült kultuszminiszter bemutatkozó látogatáson volt nálam: »Ha mi ketten-hárman még nem volnánk, azt kellene mondanom, hogy az ország legtehetségesebb embere«. Volt belügyminiszteri osztályfőnök, egyetemi tanár, azután könyvtártsízt, végül a Nagy Imre kabinetjében, 1956-ban államminiszter. Nagy Imrét, kabinetjének több tagját kivégezték, Bibó Istvánt életfogytiglani börtönre ítélték. Erről nem beszélek többet, mert ez friss seb és élő történelem.”²⁹

A köztük lévő generációs különbség azonban meghatározta politikai nézeteik és gondolkodásuk szemléleti különbségeit, hiszen Bibó

²⁹ Ravasz László, 1992. 363.

egy olyan korszakban volt fiatal, amit a magyar szellemi élet hihetetlen pezsgése és az ország jövőjéről szóló viták sokoldalúsága jellemzett, szellemi eszmélését és tudományos munkásságát pedig olyan európai kitekintésű professzorok és barátai válták „zsenik” befolyásolták, mint Horváth Barna, Guglielmo Ferrero, Erdei Ferenc és Németh László. Ravasz ezzel szemben Erdélyből került Magyarországra, ahonnan egészen más társadalmi tapasztalatokat és világnézetet hozott magával. Az erdélyi magyarság alsó rétegei összességében műveltebbek és jobb módúak voltak, mint a magyarországi parasztság, a székelység pedig – amely neki is szűkebb páttriája volt – iskolázottabb is (édesanyja gyakran emlegette neki, hogy ő még hallott mezőn dolgozó székely földműveseket – iskolai emlékeiket felelevenítve – latinul beszélgetni). Az Erdélyben is meglévő szociális ellentéteket ugyanakkor jórészt elfedték a nemzetiségi viszonyok, így a monarchia és benne Magyarország szét hullása erőteljes megrázkódtatásként érte. Ezen a megrázkódtatáson politikai gondolkozásában nem is tudott túllépni, így az, mondhatni, kulcsélményévé vált, miközben teológiai gondolkodásában képes volt megújulni a nyugat-európai teológia barthi irányvonalához való igazodásával.

Kereszténységképek és teológiai előfeltevések

Bibó István gondolkodásának keresztény gyökereit több tanulmány próbálta már kimutatni a Bibó-recepció egyre terebélyesedő irodalmában, a bibói kereszténység-képnek az életmű egészében való komplex vizsgálatára pedig elsőként Kovács Gábor vállalkozott.³⁰ Azt, hogy Bibó István milyen értelemben nevezhető keresztény gondolkodónak, elsősorban az európai politikai fejlődést értékelő írásai tükrében érthetjük meg, mert kereszténység-felfogásának ebben a kontextusban van egyértelműen kimutatható és rekonstruálható tartalma, mivel nem írt teológiai jellegű, vagy teológiai eszmefuttatásokat tartalmazó műveket. Írt viszont verselemzéseket, amelyek személyes hitének mélységébe, Krisztus- és Istenképébe engednek bepillantást, de ezek az életmű egészének értékeléséhez nagyon kevés támponttal szolgálnak számunkra.

Ezért Bibó István kereszténységképének értékeléséhez először politikaelméleti koncepcióját rekonstruálom, hogy kimutassam abban a reális utópia centrális szerepét, majd a jogelméleti problémák feloldására kidolgozott – Horváth Barnától átvett – szinoptikus eljárás politikai konfliktusokra adaptált bibói módszerét elemzem. Megkísérlem kimutatni a lélektani attitűd és a legitimitási koncepció Ferrero-tól átvett elemei és a Bibó által megrajzolt Krisztus-kép közti összefüggést, és az ebből fakadó – saját magára vonatkoztatott – szerepminta jellegzetes elemeit. Majd ennek a koncepciónak a tükrében olvasom újra az európai politikai fejlődésről szóló szövegeit, amelyek a társadalmi értékelés mintáinak kialakításáról szóló mannheimi történeti szociológia és Hajnal István-i középkor-felfogás Bibó által átvett elemeivel kapcsolhatók saját politikaelméleti gondolkodásához.

Ravasz László teológiai előfeltevéseinek feltárásához kevesebb ér-

³⁰ Kovács Gábor, 2004. 421–434. Illetve lásd még Csepregi András, 2003., melyben a szerző Bibó István és Dietrich Bonhoeffer protestáns teológus, a német hitvalló egyház egyik, a nácik által 1945-ben meggyilkolt vezetője életművének párhuzamait tárgyalja.

tékelő munka áll rendelkezésünkre, de az életmű vonatkozó írásainak áttekintésével és saját visszaemlékezéseinek segítségével rekonstruálhatók teológiai munkásságainak főbb állomásai. Teológiai koncepciójának elemzésekor csak felületi, az előfeltevésekre, kereszténységképre, vallásfelfogására irányuló – filozófiai jellegű alapokon álló – nézeteinek elemzésre szorítkozom (mert a Bibó István kereszténységképével való összevetéshez nem indokolt a szakmai-teológiai elemzés).

Először megkísérlem röviden érzékeltetni azokat a változásokat, amelyek a tudományos gondolkodást és a teológiát is döntően befolyásolták a XIX. század végén. Külön mutatom be a nyugat-európai – elsősorban német – neokantiánus filozófiai gondolkodás hatását az érték-teológiai irányzatok kialakulására, a magyar adaptációs kísérletekkel együtt, elsősorban idősebb Bartók György munkásságán keresztül. Röviden vázolom – Ravasz saját visszaemlékezése alapján – az őt ért jelentősebb teológiai hatásokat, majd be kívánom mutatni a munkásságát leginkább inspiráló mester, Böhm Károly filozófiai gondolkodásának rövid esszenciáját, illetve Ravasz arról adott értékelését. A hatások és szellemi forrásvidékek bemutatása után foglalkozom a teológiai gondolkodásában bekövetkezett „barthiánus” fordulattal, és annak legfontosabb jegyeivel, amelyek egész további munkásságát meghatározták. A fejezet Ravasz protestantizmus-felfogásának bemutatásával zárul, aminek rekonstrukciója azért fontos, mert az állam és az egyház viszonyáról, illetve az egyház társadalmi szerepéről és vállalt feladatairól alkotott nézeteit döntően befolyásolta a magyar protestantizmus válságáról és megújulásáról folytatott polémiaiban elfoglalt álláspontja.

Szabadgondolkodó kereszténység

A reális utópia szerepe

Bibó István politikaelméleti munkásságának fókusza gyakorlatilag a negyvenes évektől kezdve – fiatalkori írásainak kultúr- és modernitáskritikai attitűdjével szemben – egyre inkább a közösségi skizofréniák, a diabolikus ön- és ellenségképek, a kelet-közép-európai államok közéletét és közgondolkodását jellemző politikai „hisztériák” elemzése felé fordult. Ahhoz, hogy ezek feloldására megoldásokat tudjon kidolgozni, szüksége volt egy elméleti modellre, amelynek vannak változó

– a konfliktusban érintett álláspontokat leíró – és konstans – a megoldás módszertanát lefektető – elemei. Az elméleti modell – jelen vizsgálódásunk tárgya – konstans elemét a politikáról adott definíciója jelenti, amit a szegedi egyetemen az 1946/47-es tanévben tartott politikatudományi kurzusa anyagából rekonstruálhatunk.

A fennmaradt jegyzetek alapján Bibó a politika meghatározását a valóság és a jövőkép ellentétét feloldó cselekvésként határozza meg. „A politikát az igazságkeresés teszi tudománnyá, tehát legfőbb feladata, hogy felfedje a lényegét, vagyis még a hátsó gondolatokat is. Legfontosabb nevelő feladata pedig az, hogy egyensúlyt hozzon létre az utópizmus és a lapos realizmus között. Az utópizmus képviselője Morus Tamás, a realizmusé Machiavelli volt. A politika visszahat a valóságra, tehát formáló erejű, maga az anyaga pedig a társadalomtudomány. [...] ...a politikatudománynak csak olyan tételeket szabad megállapítania, melyek mindenütt érvényesek.”³¹ Majd így folytatja: „a politika tárgyának azt a célra irányuló erőfeszítést tekinthetjük, amely a társadalmat egyensúlyban tartja és életfeltételeit biztosítja. A politikatudomány azt tárgyalja, hogy mi a dolgok helyes szellemi elrendezése és ezekre az elrendezésekre fordítja feltevéseit.”³² Ebből a definíciós kísérletből egyértelműen kiderül, hogy Bibó számára a politika elsődleges feladata az *értékelő* funkció, amelynek két szélső véglete, a *realizmus* és az *utópizmus*, azaz amikor „a valóságot úgy írom le, mintha fel sem tételezném, hogy ebből kifelé is lehet menni, a másik szélső esetben a léendő állapotot úgy írom le, hogy az a lehetőséggel semmiféle kapcsolatban nincs. (Tudnunk kell azonban, hogy az utópiák többnyire konkrét történelmi helyzetek szükségleteiből nőttek ki, s a legirrealisabb utópiához is hozzákanyarodik a történelem.) Amikor azt mondjuk, hogy a politikának értékelnie kell, ez nem jelenti az egyik véglet mellett való állásfoglalást, hanem csak azt, hogy a középutra állva kizártuk a nem értékelő végletet.”³³ Bibó politikafogalmának egyik központi kategóriája tehát az *utópia*, illetve a *reális utópia*, ami – megelőlegezve ezzel későbbi okfejtésünket – kulcsfogalomként és módszertani eszközzé válik elemzéseiben.

A politikafelfogás tekintetében eléggé nyilvánvaló Morus Tamás *Utópia* című könyvének szemléletformáló hatása, a politikatudomá-

³¹ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 79.

³² Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 80.

³³ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 137.

nyi előadások jegyzetanyagában Bibó hosszasan rekonstruálja Morus könyvét, illetve, mint láttuk, a politika szféráját is úgy definiálja, mint ami a Morus képviselte reális utópizmus, illetve a Machiavelli nevéhez kötött realizmus között helyezkedik el.³⁴ Morus munkássága azért kap kiemelt szerepet Bibónál ebben a kontextusban, mivel az *Utópia* műfajt és politikaelméleti iskolát is teremtett, szemléletmódja pedig a politikai gondolkodás *értékelő* funkcióját teremtette meg. „A politikatudomány művelői centrális problémának tekintik, hogy szabad-e azzal foglalkozni, hogy mi legyen, s nem kell-e pusztán a meglévők rendszerezésére szorítkozni. [...] A politikatudomány nagymesterei – mint Platon, Arisztotelész, Szent Ágoston, Szent Tamás, Montesquieu és mások – nem mondtak le arról, hogy véleményt mondjanak a tekintetben, hogy mi legyen.”³⁵ Morus hasonlóan indokolja utópiájának létjogosultságát, amikor Csapatúz Rafaelt a képzeletbeli dialógusban hasonló érveléssel próbálja rávenni arra, hogy legyen fejedelmek tanácsadója (miután Rafael elmondja, hogy Utópia szigetén az emberek milyen szervezeten és a legtöbb társadalmi konfliktusforrást kiküszöbölve élnek, és ha ezt valahol előadná, „süket füleknek mondana mesét”): „– De még milyen süketeknek – feleltem én –, ez kétségtelen! És hogy az igazat megvalljam, nem hiszem, hogy olyan beszédekkel kelljen előadni, melyekről biztosan tudod, hogy soha meg nem fogadják. [...] – Ezért mondtam – felelte –, hogy a filozófiának nincs helye a fejedelmeknél. – Sőt inkább nagyon is van – mondtam –, csak nem az iskolás filozófiának, mely azt tartja, hogy bármi bárhol helyénvaló. De van a filozófiának egy gyakorlatibb fajtája. Ez ismeri a színhelyet, alkalmazkodik hozzá, harmonikusan és bájjal játssza el szerepét az éppen játszott színdarabban. Ezt kell neked is alkalmaznod.”³⁶

Morus *Utópiájáról* gondos olvasás után azonban kiderül, hogy nem államelméleti fejtegetés a mű, mondanivalójában az uralom jelenségének és a társadalmi rétegek közötti egyenlőtlenség csökkentésének igénye fogalmazódik meg, illetve egy ilyen módon megszervezett ideális társadalom képe rajzolódik ki, amelyben az emberek társadalmi helyzetét munkájuk, tehát nyújtott teljesítményük, illetve egy tisztán horizontális függőségi rendszer, a kölcsönös szolgáltatások rendszere hatá-

³⁴ Morus Tamás, 2002. Az említett hivatkozásokat lásd: Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004., különösen: 106–109.

³⁵ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 87.

³⁶ Morus Tamás, 2002. 61.



rozza meg. Morus „Seholszigeti” állama a kölcsönös szolgáltatások állama és társadalma, ahol nincs magántulajdon, de mindenki megkapja azokat a javakat, amelyek a létfenntartáshoz szükségesek, úgy, hogy a falun termelő parasztok ellátják a várost élelemmel, míg a város ellátja a falut termelőeszközökkel. Bibó az *Utópiát* annak szemlélete; illetve a benne kifejtett tulajdonviszonyok és munkamegosztási modell miatt a szocialista gondolatok első megjelenési helyeként aposztrofálja, a mű hatására kialakuló politikaelméleti iskolát pedig – amelynek közvetlen folytatójaként és továbbfejlesztőjeként Rousseau-t említi – a szocializmus előkészítőjének tartja.

Morus jelentőségének van azonban Bibó számára még egy fontos aspektusa, a lordkancellár ugyanis egyike az első olyan politikai gondolkodóknak, akik a *fennálló* társadalommal szemben *követelményeket* fogalmaznak meg – de nem teológiai kategóriákkal, ahogy a korabeli egyház teszi –, ezekből pedig *programot* alkotnak. Azaz Cicero után megjelenik immár a keresztény értékek rendszerében gondolkozó társadalomszervező értelmiségi, aki már nem feltétlenül klerikus személy (bár Morus az volt). Ez – Bibó értékelésében – az európai fejlődés egyik legjelentősebb fejleménye is egyúttal, mert a társadalmat tudatosan alakítani akaró, ugyanakkor nonkonformista ember típusa áll előttünk, aki a hatalommal szemben képes elvei, és lelkiismerete nevében szembe szállni. Ennek a társadalomszervezőnek az előképe – mint később látni fogjuk – Jézus alakjában már mint normatív önképben jelenik meg Bibónál.

Bibó politikafogalmának legszűkebben vett jelentéstartalma tehát a *társadalmi egyensúly* fenntartására irányuló *erőfeszítést*, ennek érdekében pedig a *valóság* (realizmus) valamint a *jövőkép* (utópizmus) közötti *értékelő* folyamatot fogja át. Az értékelő folyamathoz azonban módszertani eszközként társul a *reális utópia*, amely a cselekvés és a kíváncsi fejlődés irányát határozza meg.³⁷

³⁷ Bibó egy helyen említi a reális utópia felvázolásának szándékát, amikor a nemzetközi államközösség működéséről értekezik. Lásd Bibó István, 1990. IV. 299.



A társadalmi és politikai konfliktusok feloldására törekvő Bibó számára a reális utópia módszertani jellege kiválóan összeegyeztethető volt a Horváth Barnától – szegedi egyetemi professzorától – tanult *szinoptikus* módszerrel, amit Horváth elsősorban jogi problémák megoldására fejlesztett ki. A neokantiánus gondolkodás azonban nemcsak Horváth munkásságának, hanem Bibó filozófiai „útkeresésének” is kerete volt, szegedi joghallgató korában ugyanis Bartók Györgynél hallgatott filozófiatörténetet. Bartók pedig egyike volt a Böhm Károly tanítványai-ból alakult Erdélyi Iskola kiemelkedő gondolkodóinak, így Bibó rajta keresztül került kapcsolatba a magyar filozófiatörténet eme jelentős szellemi csoportosulásával. Meg kell ugyanakkor említünk, hogy a neokantiánus alapokon építkező Bibó elsősorban nem a Bartók György által képviselt filozófiai iskola tanítványa, munkásságát sokkal inkább inspirálta a magyar jogfilozófiai iskola hagyományát képviselő két kiemelkedő jogtudós, Horváth Barna és Moór Gyula, akiknek hatására Bibó elkezd tájékozódni a neokantiánus hagyomány meghaladásának lehetséges alternatívái felé. „Bibó sajátképpen »poszt-neokantiánus« gondolkodó. Ifjúkorában egyszerre szembesül a neokantianizmus megkerülhetetlenségével és meghaladhatatlanságával. A neokantianizmus megkerülhetetlenségét az irány fogalmi kereteinek alapjaihoz való tartós ragaszkodása mutatja, a meghaladhatatlanságát pedig [...] alternatív kísérletei bizonyítják.”³⁸ Eme alternatív kísérletek közül az egyik a szinopszisnak mint jogelméleti konstrukciónak politikaelméleti problémák megoldására történő adaptációja és továbbfejlesztése, ami jól tükrözi azt a paradigmatisztikus váltást, ami a neokantiánus alapokról elindul, azokat tudatosan meghaladva továbbvinni akaró Bibó életművében megfigyelhető.

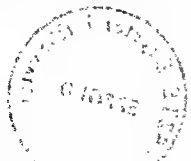
A szinoptikus módszer alapjait a neokantiánus filozófia révén Bibó számára is adott fogalmi keretek, elsősorban a *Sein* és a *Sollen*, a „van” (tények) és a „legyen” (értékek) dichotómiája mint a valóság szemlélésének módszere, illetve egymáshoz való közelítésük problémája jelenti. A *Sein* és a *Sollen* kíváncsias közelítésének eszköze a *szinopszis* folyamata, ami a tények és értékek közötti ellentmondásokat úgy oldja fel, hogy

egymás mellé helyezi, azaz együttsszemléli, összeveti őket, nem pedig összeszedezi, azaz szintetizálja azokat. A *Sein* és a *Sollen* szférájának összevetése már csak azért sem járhat sikerrel, mert a valósággal ellentétben az értékek világában nem tudunk ok-okozati összefüggést kimutatni, de ha egymástól elkülönítve, ugyanakkor egyszerre szemléljük őket, akkor gyakorlati cselekedeteinkben összefüggésbe tudjuk hozni őket egymással. Így tesz a gyakorló jogász is, amikor az analógia eszközével építi be az alkotmányjogi normákat egy törvény tervezetbe, vagy alkalmazza a jogi normát a konkrét esetre. A módszer elméleti problémák megoldásánál nem mindig sikeres – ezt Horváth is érzékelte – de Bibó számára, aki a gyakorlatban alkalmazta az eljárást, sikeresnek bizonyult. „Ami a teoretikus megismeréshez kevés, az elég lehet a cselekvéshez, a sikeres, hatékony problémamegoldáshoz. A pragmatizmusnak ez a felismerése is angolszász hatást tükröz Horváth – és nyomán: Bibó – gondolkodásában, és elviselhető közelségbe hozza az áhított célt: tények és értékek antinómiájának meghaladását, a két világ közti szakadék áthidalását – anélkül, hogy a gondolkodói korrektségben csorba esnék.”³⁹ A szinoptikus módszer azonban nemcsak a cselekvéshez szolgáltathat zsinórmértéket, hanem a társadalmi jelenségek és politikai problémák megoldását mindig megkeresítő előítéleteket is segíthet elkerülni, illetve megszabadítja a gondolkodót a csak elméleti feltevésekkel operáló kritizmus, valamint az ilyen jellegű feltevésekhez mereven ragaszkodó – ezért rugalmatlan – doktriner gondolkodás csapdájától. „A szinopszis metodológiai sajátága, vagyis az előítéletektől, a »bizonyíthatóan bizonyíthatatlan« – akár normativista, akár pozitivistá vagy egyéb – előfeltevésektől elhatárolódás legfőbb értelme végül is a társadalmi értéktanéhoz hasonló: az egyetlen és igazi ellentét a dogmatizmus és a csak hipotézisekkel operáló kritizmus között van, és nem az egymással szembeszegezett dogmák között, amelyek gondos kritikája mindig kimutatja, hogy egymás által korlátozhatók, és a kritikai reflexió által így lehatárolt érvényű formájukban egyaránt igazolhatóak is.”⁴⁰ Horváth „angolszász pragmatizmusát” Bibó is érvényesítette gondolkodásában, ez is magyarázza, hogy a rendszeralkotó, ideológiai sémákkal doktriner módon operáló gondolkodás teljesen távol állt tőle, akár tudományról, akár politikai eszmerendszerről volt szó.

³⁸ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. Percz László 164. Percz László: Böhm, Bartók, Bibó. Az Erdélyi Iskola hatása a bibói munkásságra.

³⁹ Balog Iván, 2004. 21.

⁴⁰ Uo.



Ahhoz azonban, hogy a tények és értékek világa egymásra vonatkozatható legyen, Bibó átvette Nicolai Hartmann elméletét, amelyben Hartmann a determinációk és az ezeket meghatározó törvényszerűségek közötti közvetítést próbálta megvalósítani, többek között a kauzális, az axiológiai és a perszonális determináció formájában. Bibóra különösen ez utóbbi hatott, át is keresztelte a spontaneitás törvényszerűségévé – a spontaneitás fogalmát Henri Bergsontól véve át. Bibó a *Kényszer, jog, szabadság* című, 1935-ből való jogelméleti disszertációjában tett kísérletet a jog jelenségének értelmezésére és jellemzésére (jogfogalom alkotására azonban nem), amelyhez a *kényszer* és a *szabadság* jelenséget, fogalmi meghatározását hívta segítségül, bekapcsolva elemzésébe a *spontaneitás* fogalmát és az *objektiváció* folyamatát is.

A kényszer fogalmának definiálásához Bibó több aspektusból közelít. A kényszer ugyanis egyszerre az emberi cselekedetekre vonatkozó *lélektani jelenség*, olyan *viszonyfogalom*, amely elsősorban *szemléletmódot* jelent, amikor saját akarati állásfoglalásom a kauzalitás törvényszerűsége (tehát idegen törvényszerűség) alatt történik meg.⁴¹ A kauzalitás (ok-okozatosság) ugyanis a valóságtudományok törvényszerűsége, amely csak a természeti jelenségeket jellemzi, míg az emberi magatartás törvényszerűségeként Bibó a spontaneitást jelöli meg, ami nem más, mint az alanyiség, ami pedig a valóság törvénye, tehát önmaga oka. A spontaneitás bergsoni fogalmának központi tartalmát a gondolkodás és az akarat (tehát a személyiség) természeti törvényektől való függetlensége jelenti, mert mind a kettő sajátos és csak rá jellemző törvényszerűségekkkel rendelkezik. A kényszer tehát olyan lélektani jelenség, amikor a cselekvő úgy érzi, hogy saját törvényszerűsége (spontaneitása) ellenében a kauzális szemléletmód jegyében kell valamit tennie, mindez azonban csak akkor válik tudatossá, ha gondolatilag reflektál rá, viszonyul hozzá. Azaz tudatosan érzékeli azt, hogy cselekedete kényszerszerűt jelent számára, mert ellenkezik spontaneitásával. A spontaneitás ilyenformán *akaratszabadságot* is jelent, amellyel legyőzhetjük a kényszerítően ránk nehezedő idegen törvényszerűséget. Ebből vezeti le Bibó a szabadság fogalmát, ami jogelméleti koncepciójának egyik központi eleme, mivel a gyakorlati kérdés – aminek jegyében foglalkozott

⁴¹ Bibó saját definíciója szerint a kényszer „az emberi szellem törvényszerűsége alatt lejátszódó akarati állásfoglalásoknak a kauzalitás törvényszerűsége alatt álló” szemlélete. (Bibó István, 1986. I. 24.)

a problémával – már ekkor az volt, hogy ha egyszer létezik akaratszabadság, akkor miért nincs szabadság mindenhol a világon (a szabadság fogalma ugyanis az idegen törvényszerűség alóli mentességet, illetve a saját törvényszerűség feltétlen uralmát jelenti).

A választ a kényszer fogalma adja meg, ami a saját és az idegen törvényszerűség ok-okozati összefüggések felől szemlélt viszonyát jelenti, tehát kényszerítve érezzük magunkat, hogy csak a kauzalitást tegyük értékelő elemmé, nem hagyva választási lehetőséget abban a tekintetben, hogy kilépünk egy hamis kérdésfelvetés által meghatározott rossz alternatíva lehetőségéből. Ez a konstrukció – ahogy Balog Iván is rámutat – már a Ferrerótól átvett félelem-koncepció „megágazása”, amennyiben a félelem, mint a kényszer hatására létrejövő lélektani jelenség olyan dolgok megtételére készítet minket, ami ellentétben áll saját törvényszerűségünkkel, tehát meg hasonlást idéz elő. A kényszerítés képességének kifejezője pedig a *hatalom* jelensége. Amiben Bibó módszere mindenképpen unikális, az az, hogy a saját akarata ellenére cselekvő ember *belső élményeinek* szignifikáns szerepére összpontosít, amivel később – politikai természetű konfliktusok elemzésekor – a hisztérikus gondolkodás, azaz a rossz kérdésfeltevések és az ebből származó hamis alternatívák kialakulásának folyamatát tárja fel.

A kényszer és a szabadság társadalmi, közösségi jelentőségét az *objektiváció*, a bibói gondolatmenet másik kulcsfogalma adja. A *társadalmi objektiváció* ugyanis az egyén által megélt élményekhez kapcsolódik, amikor ezekhez az élményekhez külső magatartásformákat kapcsolunk. Majd az élmények és a hozzájuk kapcsolódó magatartások egyéni vonatkozásait általánosítjuk, és a társadalom többi tagjára vonatkoztatjuk, így következtetéseket tudunk levonni azokról a belső élményekről, amelyek a különböző magatartásformákat indukálják. Kiemelten fontos szerepe van tehát az *élményeknek*, amelyek az embereket egy társadalomban egységes magatartásformák felvételére készítetik, míg végül ezeknek az egyszeri magatartásoknak az ismétlődése (formális objektiváció) majd az ezekből levont közös tartalmak kikövetkeztetése (materiális objektiváció) eredményezi a társadalmi intézmények létrejöttét, azaz a társadalmi objektivációt. Így válhat az egyéni élményből a közösség, a társadalom együttélését szabályozó és befolyásoló intézmény, elv vagy eszme.

A *Kényszer, jog, szabadság* legfontosabb hozadékát azonban – tárgyunk szempontjából – a negatív és a pozitív szabadság megkülönbö-

böztetése jelenti. Bibó ugyanis az egyéni szabadságot negatív oldala felől definiálja, amennyiben az nem más, mint amikor számba vesszük azokat a területeket, ahol akarati szabadságunk (spontaneitásunk) érvényesül, és ezeket a területeket személyiségünkre vonatkoztatjuk. Azaz tudatosan felmérjük azt, hogy mit tehetünk meg saját akaratunk szerint és mit nem. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert ebből nő ki a *polgári szabadság* fogalma (ami a jogszabályok által az egyén számára szabadon hagyott aktivitási lehetőség), és a *szabadságjogok intézménye* is (amikor az egyén cselekvési és akaratszabadsága nem pusztán szabad a jogi kényszertől, hanem magasabb rendű jogszabályok által garantáltan szabaddá tett terület).

Bibó szabadságfogalma tehát *élményközpontú* fogalom, mert egyéni szabadságot csak valós élmények rendszeres ismétlődése, majd a gondolkodás szintjén megvalósított tudatos általánosítása (objektívációja) eredményez. Ugyanakkor a társadalmi valóság szintjén is csak a szabadság élményének tulajdonít reális érvényt, mert amit *nem élünk meg*, az nem lehet sajátunkká és cselekvésünk mozgatórugójává; legfeljebb kötelességünké. Ebből a szempontból – mint láttuk – a negatív szabadság fogalma a legáltalánosabb érvényű, ugyanakkor vannak a szabadságnak olyan megjelenési formái is, amelyek pozitív tartalommal bírnak, és az ilyenek jelentik – mondja Bibó – a legintenzívebb szabadság-élményt, mert ezekben az esetekben a kényszer jelenléte egészen közvetlen, éppen ezért a tőle való függetlenség élménye is egészen intenzív lehet. A pozitív szabadság ebben az összefüggésben annyit tesz, hogy a saját akarati szabadságom és a rám kényszerített magatartás összhangban van egymással. Ilyen eset az, amikor például egy erkölcsi szabály személyes meggyőződésemmé (akaratommá) vált, ezért követése egybeesik akaratommal, míg a kényszerítettség ebben az esetben azok az ösztöneim jelentik, amelyek az erkölcsi szabály megvalósítása ellen hatnak. A pozitív szabadság különleges jelentőségét ugyanakkor a hatalommal való kapcsolata jelenti, hiszen a pozitív szabadság objektívalódott forrásai (például normakövető magatartás tanúsítása) megegyeznek a hatalom felől érkező kényszer objektívalódott forrásaival (a normakövető magatartás előírása). Azaz a pozitív szabadság azon a megegyezésen alapul, ami kényszerítő és kényszerített között jön létre, a *megegyezés* pedig ilyenformán nem más, mint maga a hatalom, aminek – tehetjük hozzá – így már nem az erőszak és a félelem jelentik normatív attribútumait, hanem a kölcsönösség. Ennyiben a *Kényszer*,

jog, szabadság valóban a ferrerói félelem-konceptió centrális szerepének előkészítője Bibó politikaelméleti gondolkodásában.

A kényszer, szabadság és jog összefüggéseiről adott bibói koncepció másik fontos hozadékának a kényszer jelenségének hatalmi vonatkozásairól adott értelmezését tarthatjuk, mert ez utóbbi lehetőséget ad számunkra annak az összefüggésnek a feltárására, ami szabadságfogalmát, a kényszer és a hatalom jelenségéről adott gondolatmenetét összekapcsolja a kereszténységképpel és a reális utópia módszertani jellegével. Politikai gondolkodásának kulcsát ugyanis ebben a kontextusban – mint később látni fogjuk – az *egyensúly* fogalma jelenti.

Bibó a szinoptikus módszer modelljének elméleti háttérére építi fel a politikai közösségekben megfigyelhető egyensúlyzavarokra – ahogy ő fogalmaz: hisztériákra – alkotott megoldási recept gondolati vázát. A hisztériák fontos jellemzője, hogy a politikai szereplők – általában egy megrázkódtató esemény hatására – hamis viszonyba kerülnek a valósággal, ezért hamis megoldásokban gondolkoznak, önképük és szereptudatuk pedig megzavarodik. Ilyenkor a közösséget egyensúlyban tartó erők és a politikát meghatározó értékek közti összhang megzavarodik, esetleg megbomlik, aminek katasztrofális következményei lehetnek. A hisztériák természetrajzának felvázolása a bibói életmű egyik legnagyobb célját, egyben eredetiségét is jelenti, mivel tudatosan készült a békecsináló-békeközvetítő értelmiségi szerepére, ezért foglalkozott olyan politikai konfliktusok megoldásával, amelyek megoldása látszólag lehetetlen vállalkozás, mint amilyen a közel-keleti arab-izraeli válság, az észak-ír konfliktus, vagy a ciprusi görög-török ellentét feloldása. „Egyensúlyt teremteni a közösség életében annyit tesz, mint lehetetlenné tenni a korlátlan hatalomkoncentrációt, mely egyaránt destruálja gyakorlóit és alávetettjeit; annyit tesz, mint hatalmi szervezeteket és hatásköröket úgy állítani egymás mellé, hogy ha egyikből vagy másikkal romboló erők robbannak ki, ne csak elvekkal és preceptumokkal találjuk magunkat szemközt, hanem a többinek az erejével is, annyit tesz; mint erkölcsi tartalmat és a szerep öntudatát adni hatalmi szervezeteknek azért, hogy stabilitásban nyerjenek és brutalitásban csökkenjenek; annyit tesz, mint világos tárgyi és területi hatáskörök kirajzolásával fokozni a hatalom cselekvő és szenvedő szereplőinek biztonságérzetét; annyit tesz, mint módszereket és eljárásokat kitalálni az élet folytonos változásai számára, nehogy a megmerevedett keretek felrobbanása az egész rendszert magával sodorja; annyit tesz, mint megteremteni a bátor

és nagylelkű cselekedetek lehetőségeit és mintáit, s így megszabadítani egyéneket és közösségeket attól a félelemtől, hogy a másik, a többi teljesen élni fog a kezében lévő lehetőségekkel; annyit tesz, mint kialakítani egy emberfajtát, mely őrzi az egész rend konvencióit és hagyományait, nehogy az emberek szellemi restsége magától értetődőnek tekintse mindazt, aminek fenntartásához állandó erkölcsi erőfeszítés szükséges; annyit tesz, mint mindezekkel felkelteni az egyénekben és közösségekben a kimérikus félelmekkel szemben a biztonságérzést, a valóságos veszedelmekkel szemben a tárgyilagos bátorságot, lekötni a destrukció, a zűrzavar és a barbárság erőit és lehetővé tenni az alkotóerők gazdag kiáradását.”⁴² Ugyanakkor a közösségi egyensúly az emberek közti viszonyok kiegyensúlyozottságából jön létre, ezért labilis természetű. Az ember és ember közti hatalmi viszonylatok változandósága miatt az emberek igénylik a „tartós alávetettség” állapotát, mert az állandó bizonytalanság félelemmel tölti el őket. (A hatalom keletkezésének ez a definíciója jellegzetesen természetjogi gondolat – gondoljunk Thomas Hobbes politikai filozófiájára –, de elmondhatjuk, hogy Bibó gondolkodói attitűdjétől egészében véve – részben Horváth hatására – nem állt távol a természetjogi gondolkodás.)

A legitimitási elvek félelem- és erőszakcsökkentő szerepe

A konfliktusok rendezése, az egymással szemben álló, görcsbe merevedett álláspontok feloldása lélektani-pszichológiai „terápia” nélkül viszont nem megy, bármilyen jó – elméletben működő – eljárás áll is rendelkezésünkre. Bibó felismerései közül ez a legfontosabb elem, személyiségének morális, pszichologizáló attitűdje és empátiája pedig képessé tették arra, hogy terapeuta legyen, aki meg tudta szólaltatni az „angyalok hangját”, amikor rossz tapasztalatokból származó, sértdöntségekkel és félelmekkel terhelt közösségi skizofréniákat próbált oldani.

A konfliktusok rendezéséhez kidolgozott szinoptikus módszert és a pszichológiai szempontot Bibó a Guglielmo Ferrerótól átvett – és továbbfejlesztett – legitimitás-konceptió keretei között kapcsolta össze, és

tette politikai gondolkodása egyik sarokkövévé.⁴³ A társadalmi egyensúly megbomlásának leggyakoribb oka ugyanis a hatalom jelenségéből fakadó félelem, amikor ember szerez uralmat a másik ember felett.

Ferrero antropológiai megalapozottságú legitimitás-elmélete az embert a politikum szférája felől szemléli, ebben a vonatkozásban pedig két típusra osztja az emberiséget, a vezetőre, aki ha kell, összetöri magát saját korlátain, csakhogy elképzeléseit keresztülvigye, illetve a vezetettre, aki inkább szemlélődő, empátikusabb, de cselekedni képtelen. A hatalomgyakorlást – mutat rá Ferrero – a két típus állandó konfliktusa határozza meg, mert a hatalom gyakorlója soha nem érezheti magát teljes biztonságban egy lázadás lehetőségétől, az alattvaló pedig soha nem érezheti magát biztonságban a hatalom felől érkező erőszaktól. A civilizációk fejlődésének értelmét ezért a *félelem mennyiségének csökkentése* jelenti, és ez fejlettségük fokmérője is, a civilizáció tehát nem más, mint a bátorság iskolája.

A hatalomgyakorlással szükségszerűen együtt járó félelem csökkentésére a hatalom iránt tanúsított aktív szeretet, illetve a legitimitási elvek kínálkoznak, amelyek igazolást jelentenek a polgárok részére afelől, hogy a hatalom gyakorlója jogosan és az ő beleegyezésükkel kormányoz, a vezetők pedig ennek tudatában és ilyen jogosítvánnyal a birtokukban lehetőséget kapnak a nyugodt és a lehető legkevesebb erőszakot alkalmazó kormányzásra.

Bibó szintén antropológiai kiindulópontot vesz fel, amikor a félelem motiváló szerepét vizsgálja, azt az egzisztencialista tételt, miszerint az emberi közösségekben azért billen meg az együttélés egyensúlyos, békés állapota, mert az ember fél a haláltól, tudatában van annak, hogy meg fog halni, ezt pedig azzal kompenzálja, hogy uralkodik, hatalmat gyakorol a többiek felett, tehát – úgy érzi – élet és halál ura lesz. Az ember ugyanakkor a saját elméje által létrehozott fikcióktól is képes félni, ezek a fikciók pedig többnyire a másik embert tüntetik fel a fé-

⁴³ Ferrero kurzusait Bibó a genfi Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales ösztöndíjasaként 1934–35-ben hallgatta. Különösen legitimitás-konceptiója hatott Bibóra, melyet Ferrero egy trilógiában fejtett ki. Lásd: Ferrero, Guglielmo, 2000., 2002., 2001. Ferrero Bibó munkásságának elsősorban krizeológiai, azaz válságok elemzésével foglalkozó részét ihlette, ahogy Kovács Gábor kimutatta. (Lásd: Kovács Gábor, 2004. 157–184.) A félelem-konceptió rekonstruálásához elsősorban *A hatalom* (Ferrero, Guglielmo, 2001.) című könyvet vettem alapul, különösen: 49–109.

⁴² Bibó István, 1986. I. 300–301.

lelem forrásaként. „Az, hogy az ember tudja, hogy meg fog halni, egy egészen újféle lelki betegségnek a lehetőségét jelenti, és valószínűleg az van mind a politikum, mind a vallás legfőbb, legvégső indítékainak gyökerénél, és ez pedig a félelem tudata.”⁴⁴ Így jelenik meg a szervezett emberi közösségekben a hatalom vagy az uralkodás jelensége, amely önmagában véve patológikus (gondoljunk a kényszer és a spontaneitás – társadalmi valóságban – egymást kizáró ellentétére), amit két tényező eredményez. Az egyik, hogy a hatalom oldaláról érkező kényszer félelmet gerjeszt az alattvalókban, a másik, hogy a hatalom mindig erőszakkal kényszeríti ki az engedelmeskedést. Így a közösségben egyre nagyobb mennyiségű félelem, és egyre nagyobb mennyiségű erőszak jelenik meg, ez a két egymást erősítő tényező pedig egy ördögi circulus vitiosus eredményez.

Ezt tartja *Az európai társadalomfejlődés értelme* központi mondanivalójának Ludassy Mária is, aki szerint a „félelemmennyiség csökkentése – a bibói »utópia« kategorikus imperatívusza – természeténél fogva nem a tökéletes társadalom deskripciója, hanem a társadalom tökéletesíthetőségének regulatív elve; s mint ilyen, találhat a »tökéletös bűnösség korában«, a történelemben is olyan példákat és megfeleléseket, melyek alapján a hatalomkorlátozásra és a félelemcsökkentésre irányuló ideákat talán nem kell teljesen utópisztikusnak tekinteni.”⁴⁵ Mert szabadnak lenni annyi, mint nem félni, hogy egy ismert – és kicsit elkoptatott – Bibó-mondatot parafrázeáljunk. Csak a félelmeitől felszabadult ember tudja alkotóerejét, aktív, tehát cselekvő szeretetét felszabadítani. Ugyanez a szemlélet jelenik meg Bibó európai társadalomfejlődésről 1953–56 között írt vázlatában is, amelyben megfogalmazódik az a gondolat, hogy a belső felszabadulás bizonyos mértékű külső felszabadulással kell hogy párosuljon.⁴⁶ „Nem lehet a közösségi élet valamilyen mértékű felszabadulását az egyének valamilyen belső felszabadulása nélkül létrehozni és az egyének belső felszabadulásának megfelelő atmoszférája nem alakulhat ki bizonyos mértékű külső felszabadulás, rendezett közösségi élet nélkül...”⁴⁷

Bibó számára a legitimitási elvek is ezért fontosak, ezért tartja az

⁴⁴ Bibó István, 1982. 563.

⁴⁵ Ludassy Mária, 1989. 173–174. Ludassy Mária: Krisztus és Condorcet. Bibó István humanista utópiája 1971–72-ből.

⁴⁶ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 326–350.

⁴⁷ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 349.

európai politikatörténetet a legitimitások történetének, mert a legitimitási elvek, illetve maga az a tény, hogy ezek az elvek felvetik a hatalom morális önigazolásának igényét, hatékony eszközök lehetnek az erőszak csökkentését, a hatalom erőszakmentessé tételét, humanizálását – végső soron az egyensúly fenntartását – célzó erőfeszítések szolgálatában.⁴⁸ Márpedig nincs egyensúly erőfeszítések nélkül.

A közösségi értékelés válsága és annak orvosságai

Bibó értékelésében az erőszak hatalmi eszközként való alkalmazásának kiküszöbölésére irányuló legitimitási elvek a hatalmat gyakorló elit vezető pozíciójának közmegegyezéssel és reális teljesítményeken alapuló jellegét teremtették meg, azaz egy elit csak addig képes jól ellátni vezető szerepét, amíg reális ellenszolgáltatásokat nyújt érte, amikor ezt már nem tudja megtenni, „elfunkcióatlanodik”, hatalmát pedig elveszíti, általában forradalmi – tehát spontán és pillanatnyi erőszak alkalmazásán alapuló – átalakulás során. A hatalmi pozíció és a hatalom által képviselt és szolgált értékek közötti összefüggést a társadalmi értékelés folyamata és az értékek begyakorlottsága teszi lehetővé, mert Bibó tudta, hogy az olyan társadalmi szerző elv, amiben nincs meg az „egy gramm begyakorlott módszer”, felboríthatja a társadalmi egyensúlyt és vele együtt a hatalom legitimitációs bázisát is. Ezért kiemelt jelentőségű a társadalmi értékelés képességének épsége és egy olyan politikai be rendezkedés, ami képes az általa képviselt eszmerendszer értékeinek jegyében – azokat a legitimitációs elvek alapjává téve – megszervezni a társadalmat és számon kérhetővé tenni a hatalmat azzal, hogy preferált értékeit az egyének és a hatalmi elit vonatkozásában begyakorlotta, azaz szocializációs mintává teszi.

Bibó számára ez az eszmerendszer a kereszténység volt, amely az európai fejlődés erőszakot, hatalmi tébolyt – először a monarchikus, majd a demokratikus legitimitási elv segítségével – kiküszöbölő, az emberi méltóság érvényesülését lehetővé tevő nagy kísérletének bölcsőjéül és keretüül szolgált. A társadalmi értékelés keresztény inspirációjú felfogását nagy valószínűséggel Karl Mannheim írásaiból merítette, míg a középkori társadalmak „szabadságköreinek” elméletét Hajnal István

⁴⁸ Lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 283.

hatására építette koncepciójába, aki szerint a személyes teljesítmények kis közösségekben megtapasztalt, illetve begyakorlott kölcsönössége és elismerése – ami egyúttal a szakszerűség kialakulásához is vezet – teremti meg a szakma vagy hivatás szerint szerveződő kis közösségek belső szabadságát, ami egy idő után az egész közösség (társadalom) szabadságává válhat.

A társadalmi értékelés mannheimi koncepciójának adaptálása fontos mozzanat Bibó gondolkodásában, mert itt kapcsolódik össze nála a steril politikaelmélet a társadalmi válság megoldására irányuló terapizáló szándékkal, és ebben a kontextusban érthetjük meg leginkább Bibó kereszténység-felfogásának tartalmát, politikai gondolkodásában elfoglalt helyét, szerepét és jelentőségét. Ugyanakkor rá kell mutatnunk arra is, hogy a kereszténységkép egyúttal Bibó „humanista utópiájának” az európai politikai fejlődésben leképeződő történeti kontextusa, amelyben centrális szerepet az egyház intézményes normaadó, a negatív szabadság és a közösségi értékelés hatalmat humanizáló (végső soron kiküszöbölő), valamint az egyensúly fejlődést fenntartó jelentősége kap.

Mannheim hatását a *Korunk diagnózisa* című könyvéről Bibó 1943-ban írt recenziójából valószínűsíthetjük.⁴⁹ A könyvben kifejtett koncepció központi problémája (a társadalmi értékelés válsága) Bibót abban az időben erőteljesen foglalkoztatta – egy eléggé erőteljes modernitás- és kultúrkritikai attitűd jegyében, ami látens Amerika-ellenességben fejeződött ki –, így a lényegi kérdéseket tekintve egyetértéssel fogadja Mannheim megállapításait. A modern társadalom válságának jeleit Mannheim abban látja elsősorban, hogy „a társadalmi technikák, amelyek a közösségi magatartásokat meghatározzák, vagy befolyásolják, a legújabb korban gyökeresen megváltoztak. A társadalmi magatartások tömegessé válása az integrálódás és egyetemes kölcsönhatás olyan folyamatait indította el, melyeken csak tudatos társadalomszervezéssel lehet úrrá lenni.”⁵⁰ Másfelől a technikai fejlődés, illetve az információ-

⁴⁹ Bibó István, 1943. 454–474. Mannheim hatásának filológiai kimutatására nem tettem kísérletet, mert a *Korunk diagnózisa* recenzióján túl Bibó szövegei nem mutatnak Mannheim írásait tükröző elemeket, viszont mannheimi szemléletet igen, elsősorban az *Ideológia és utópia* vonatkozásában, illetve Horváth Barna utópiákról írt cikkének szemléletformáló hatását valószínűsítve (lásd Horváth Barna, 1939. 211–223.). A cikkre Balog Iván hívta fel a figyelmemet.

⁵⁰ Bibó István, 1943. 454.

áramlás bővülése, valamint a közvélemény befolyásolásának új – minden eddigénél hatékonyabb – módszerei „elősegítik a társadalmi tervezést végző kisebbség korlátlan uralmát és lehetővé teszik számára a tömegérzelmelek hatékony irányítását”.⁵¹ A tudatos társadalomszervezés azonban azt a veszélyt rejt magában, hogy a modern európai demokrácia olyan vívmányai – mint az egyéni szabadság, a társadalmi ellenőrzésben való részvétel (demokratikus alapjogok) – szenvedhetnek csorbát, amelyeknek háttérbe szorulása az emberi méltóság sérelmét is jelenti. A társadalmi tervezés azonban – folytatja Bibó Mannheim gondolatmenetét – nemcsak a mechanikus egyformaság, hanem a szabadság és a változatosság irányában is folyhat, ha a társadalomszervező értelmiség komolyan veszi és érvényesíteni tudja a szociális igazságosság elvét. Az ilyen módon létrejövő „új demokrácia” fennmaradásának „előfeltétele az, hogy bizonyos alapvető értékekre nézve, melyeket bizonyos részben a klasszikus ókortól, nagyobb részben pedig a kereszténységtől örököltünk, megegyezés álljon fenn. Ugyanakkor fenn kell tartani a liberalizmusnak azt a vívmányát, hogy az alapvető értékeken való megegyezésen túl a részletesebb és komplikáltabb értékek területén továbbra is fennmaradjon az egyéni választás és a kísérletezés szabadsága.”⁵² A feladat éppen ezért az, hogy a társadalom modern tervezése – ami a társadalomszervező értelmiség feladata – a „szabadság érdekében való tervezés” (*planning for freedom*) legyen, amivel elkerülhető, hogy a társadalomszervezés hatékony eszközeit monopolizáló csoport diktatúrát rendezzen be.

Mannheim könyvének az értékelés válságával foglalkozó második részében Bibó egyetértően kiemeli, hogy az „élet különböző területein érvényesülő értékek ellentmondása az emberi jellemet, ahelyett, hogy összefogná, szétesővé teszi, mert az, amit az emberek életük egyik szektorában cselekszenek, teljességgel összefüggéstelenül marad azzal, amit életük más területein művelnek”.⁵³ Ha tehát a társadalomszervezés, a politikum és a magánélet szféráját nézzük, nem lehetne ellentmondás közöttük, a politikában és a közéletben ugyanazt a morális értékelést és ugyanazokat az erkölcsi követelményeket kell támasztanunk, mint az emberek egymás közti viszonylataiban. Ha ez nem így történik, akkor

⁵¹ Bibó István, 1943. 454.

⁵² Bibó István, 1943. 455.

⁵³ Bibó István, 1943. 457.

torzulhat a politikai szféra, akkor csak a Machiavelli örökségének tartott kormányzás-technikai szempontok lesznek fontosak; márpedig ebből a szempontból egy totalitárius rendszer is lehet eredményes. Bibó számára a kor értékválságáról adott mannheimi helyzetértékelés azon része is elfogadható, amely szerint „korunk értékelési válságának egyik legfőbb oka társadalmunk ellenőrzés nélküli, rohamos növekedése és eltömegesedése, mely lehetetlenné teszi, hogy a szeretetnek, kölcsönös segítségnek és testvériségnek kis közösségekre méretezett erkölcsi elvei az összefüggő és komplex tömegtársadalmakban a rendező szerepüket a régi formájukban be tudják tölteni. Emberek igen gyakran azért mondanak csődöt a modern társadalomban előálló helyzetekben, mert senki nem tanította meg őket, hogyan kell az otthonukban tanult erkölcsi erényeket a nagy (nemzeti, emberi) közösségek igényeihez átállítani.”⁵⁴ Ez az értékegyeztető folyamat pedig a társadalmi értékelés szervein keresztül történhet, amelyekben tudatosan kidolgozott nevelési módszerekkel lehet a társadalmi értékelés helyes mintáit kialakítani. „Ez pedig a merő tradíción alapuló értékalakítási módszerekhez képest olyan nívót jelent, melynek keresztülvitele ehhez egészen széles alapú és óriási méretű társadalmi átnevelést kíván.”⁵⁵ Bibó számára a társadalom nevelésének igénye összefügg azzal a főleg fiatalkori munkáiban fellelhető elit-koncepcióval, amit életművének konzervatív elemei között tarthatunk számon. Ennek lényege az elit társadalmi szerepének teljesítményközpontú, számonkérhető és hatalmát a társadalomban érvényes közmegegyezés alapján gyakorló – korábban kifejtett – felfogása. Az elit fogalmának teljesítményközpontú megközelítése ugyanakkor Bibó „kölcsönös szolgáltatások társadalma” víziójával cseng egybe, amelyben az emberek társadalmi helyzetét nem az öröklött rang, hatalom, vagy a szintén kiváltságos pozíciókat nyújtó vagyoni helyzet, hanem értékelhető teljesítményük determinálja. E mögött a vízió mögött – mint ahogy Bibónak az utópiák fontosságát hangsúlyozó attitűdje mögött is – elég jól kimutatható általában az utópista gondolkodók írásainak, konkrétan Mórús *Utópiájának* hatása, melynek jelentőségét korábban már érintettem.

A recenzió témánk szempontjából legfontosabb része a hetedik előadás bemutatása, amely az *Új társadalomfilozófia felé* címet viseli. Ebben

⁵⁴ Bibó István, 1943. 458.

⁵⁵ Bibó István, 1943. 459.

a keresztény gondolkodóknak tartott előadásban nagyon sok olyan motívum található, amit Bibó maga is átvett és később beépített az európai társadalomfejlődésről szóló művei gondolatmenetébe. Az új társadalomfilozófia kialakításának szükségességét indukáló értékelési válság akkor kezdődött, amikor a reneszánsz és a liberalizmus megjelenése következtében az egyház elvesztette társadalomszervező funkcióját, döntően azért, mert világi hatalmakkal kötött szövetséget, így viszont minden reformtörekvés elutasítója, a fennálló status quo – és abban saját hatalmi pozíciójának – védelmezője lett.⁵⁶

A probléma itt elsősorban nem az egyház hatalmi tényezővé válásában rejlik, hanem abban, hogy egy szellemileg megmerevedett egyház nem képes azokat az értékeket közvetíteni, amelyek tudatában – és tapasztalati úton való begyakorlottságának birtokában – az egyén képes úgy cselekedni, hogy annak a közösség egészére nézve is építő, a szabadság és a kölcsönösség érzetét erősítő hatása legyen. „Egy ilyen társadalmi összefüggésben azonban, ahol olyan nagy jelentősége van a társadalmi tervezésnek, az egészért való felelősségnek, a hosszú lejáratra szóló elhatározásoknak, az egész társadalmat összefogó meg egyezéseknek, egyszerre kiderül, hogy mindehhez vallásos gyökerű integráló erőkre van szükség, mert ha ezek a gyökerek elszakadnak, mint az az európai történelem szekularizált korszakaiban történt, akkor a társadalmi értékekből nem marad meg más, mint az emberi viselkedésnek a környezethez való alkalmazása, amelyben jó vagy rossz egyszerűen hasznosságot és eredményességet jelent anélkül, hogy felelni tudna arra a kérdésre, mi a célja ennek a hasznosságnak és eredményességnek.”⁵⁷ Az európai társadalomfejlődésnek akár az egyházi értékek által dominált, akár szekularizáltabb korszakait vizsgáljuk, a végső, vagy alapvető értékekre vonatkozó közmegegyezést, illetve az ezek által megjelenített igazságtartalmat minden korszakban úgynevezett képek, illetve „példázatos tapasztalatok” (*paradigmatic experience*) hordozzák. Ezek a képek – ilyeneként említi Mannheim a Bölcs, a Szűz, vagy a Megváltás képeit – és példázatos tapasztalatok az „értékszemlélet regenerálásának” lehetőségét adják.

A szekularizált huszadik században azonban mi indokolhatja azt, hogy akár Mannheim, akár az őt recenzáló Bibó ilyen mértékben fordul

⁵⁶ Ehhez lásd még: Bibó István, 1990. IV. 266–282.

⁵⁷ Bibó István, 1943. 466.

a középkori vagy humanista érték szemlélet felé, és annak gyakorlati alkalmazását tartja kívánatosnak? Elsősorban azért, mert – mint korábban láttuk – értékekre vonatkozó közmegegyezés híján nem lehet a közösség szervezését, közös élmények alapján való kialakítását elérni. „A kielégíthetetlen pénzkeresés, az öndokumentálás, a végtelenbe növekvő hatalmi komplexumok, az örökös lereagálás, a céltalan szórakozás, korunk megannyi jellemzői, mind különböző aspektusai ennek a szétesési folyamatnak, melyen a tudományos felismerés önmagában nem segíthet [...] Ha hiányoznak a társadalmi értékelés vallásos integráló erői, akkor helyettük álvallásos tényezők, valláspótlékká előlépett politikai ideológiák jelentkeznek.”⁵⁸ Úgy tűnik tehát, hogy az emberi lélek született adottsága a transzcendens garanciákra való igény, ami nemcsak vallásos, hanem szekularizált körülmények közt is jelentkezik. A probléma azonban az, hogy a keresztény erkölcsi értékmérők alkalmazása a tömegtársadalmak viszonyai között nem elégséges, a felvilágosodás és a liberalizmus által felszabadított embert nem lehet a középkori keresztény etika fogalmaival megszólítani. „A keresztény etikának éppen az a teljesítménye, de egyben a paradoxonja is, hogy egy szomszédsági viszonyokon alapuló társadalom erényeit az egész emberiség viszonylatában alkalmazni kívánta és a »Szeresd felebarátodat« parancsát minden emberre vonatkoztatta.”⁵⁹ A megoldás a vallásos tapasztalat, a megélt kereszténység felmutatása lehet, amikor nemcsak a megszokott vallásos intézmények, vagy pusztán a tradíció szolgáltató „példázatos tapasztalatokat”, hanem az élmény is. Ennek a misszióknak a katolicizmus és a protestantizmus nem egyforma adottságokkal indulhat neki. A katolicizmus ugyanis – történelmi tapasztalataiból adódóan – egyrészt megőrizte azt a középkorias szemléletmódját, amellyel a modern ember metafizikai szükségletei felé hatékony módszerekkel tud fordulni, illetve el tudja kerülni az irracionális szellemi mozgalmak hatását, amennyiben összehangolja a vallásos tapasztalatot és a gyakorlati életvitel követelményeit. A protestantizmus előnye ezzel szemben az, hogy jobban alkalmazkodott a modern ember világképéhez, kialakulásának körülményei miatt sokkal érzékenyebb a tekintélyuralommal és bármilyen hatalmi centralizációval szemben, illetve evilágra való irányultsága miatt – szemben a katolicizmusnak

⁵⁸ Bibó István, 1943. 466–467.

⁵⁹ Bibó István, 1943. 467.

inkább a túlvilágot középpontba állító szemléletével – a modern racionalizmus egyik előkészítőjének tekinthető. Annak a racionalizmusnak, amely egy folyamatosan változó világ folyamatosan változó körülményei között sokkal jobb alkalmazkodási képességet biztosít.⁶⁰

A kérdés az – veti fel Mannheim és az ő nyomán Bibó –, hogy mi az a módszer, amivel a keresztény tapasztalat és a modern társadalomszervezés összeegyeztethető. A válasz a szociológia mint társadalomtudomány, és a teológia, mint értékközvetítő tudomány szintézise. A szociológia a tudomány eszközeivel vizsgálja a társadalom felépítésében, közösségi értékelési vagy nevelési folyamataiban megmutatkozó összefüggéseket és torzulásokat, de egy ilyen vizsgálatnál mindig adódik egy pont, ahol már az empirikus módszer nem vezet eredményre és ilyenkor a teológusnak kell hivatkoznia a maga „mélyebb tapasztalatokon alapuló értékmérőire”. A teológia és a szociológia közötti együttműködés azért képzelhető el, mert a racionalizmus a társadalom szervezésében csődöt mondott. „Döntő jelentőségű azonban, hogy a keresztény erkölcsi állásfoglalás lényege nem absztrakt szabályokban, hanem sokkal inkább képekben és példázatokban van lefektetve, amelyek mindig egy adott társadalmi környezetbe beleágyazott konkrét kép segítségével akarnak vezetni. Ez pedig azt a követelményt támasztja minden keresztény számára, hogy ne a konkrét képet utánozza le, amire esetleg egyáltalán nincs is meg a lehetősége, hanem Krisztus intencióját próbálja átvenni a legkülönbözőbb más helyzetekre és a társadalmi feltételek változásával újra és újra teremtő munkájával ragadja meg azt, amit a változott viszonyokra a keresztény tanítás alapvető példázatai és mintái mondanak” [kiemelés tőlem – T. M. L.].⁶¹ Azaz nem az élet változó viszonyait kell az egyházi tanításokhoz igazítani (aminek egyébként szükségszerű dogmatizmus lesz az eredménye, pont a teológiai rendszerek statikusága miatt), hanem az egyház tanításait kell a mindennapi élet változó körülményeire alkalmazni, úgy, hogy nem dogmákhoz ragaszkodunk, hanem a változások között is mindig hiteles és érvényes magatartásmintákat – jelen esetben Krisztus példáit és viselkedésmintáit – alkalmazzuk. Ehhez nyilvánvalóan a keresztény etika felülvizsgálatára van szükség – mutat rá Mannheim és Bibó –, azon belül is az aszketizmus

⁶⁰ Erről többek között Max Weber írt – Bibó által is olvasott – alapvető munkát. Lásd Weber, Max. 1982.

⁶¹ Bibó István, 1943. 469.

gyakorlatának vizsgálatára. Annak az aszketizmusnak – tehetjük hozzá –, amely a középkori szerzetesi élet alapja volt, de mint Max Weber kimutatta, a protestáns etikának is fontos alkotóeleme, mert nem az önsanyargatást és a világi élvezetektől való mentességet, hanem az Isten népéhez való tartozás megtapasztalható evilági jeleként a hivatásszerűen végzett munkát és az életvezetés puritán erkölcsiségét jelentette.⁶²

Bibó a leginspirálóbbnak azt tartja Mannheim gondolatmenetéből, amit nem sokkal később a realizmus és az utópizmus összeegyeztetésének szükségessége kapcsán fogalmazott meg, tehát amire politika-fogalma és konfliktuskezelő elmélete épült. „A társadalmi értékelés folyamatára vonatkozóan döntő jelentőségű és termékeny az a felfogása, mellyel minden társadalmi értéket két tényezőnek, egy végső élet-tapasztalatnak (»basic experience of life«) és a társadalmi környezethez való alkalmazkodás adott történelmi szükségleteinek az összekapcsolódásaként fog fel. Az első nélkül a társadalmi értékek pusztán hasznossági értékké redukálódnak és üresek maradnak, a második nélkül a társadalmi értékek irreálissá és pusztítókká válnak.”⁶³ A mű novumát továbbá abban látja, hogy Mannheim felismeri a modern társadalomszervezésben a nevelés fontosságát és szükségességét, másrészt hogy az európai politikai fejlődés tekintetében harmadik utat javasol, amely a két végső álláspont a „laissez-faire liberalizmus” és az emberi szabadságprogram megvalósítását teljes mértékben negligáló totalitárius állam- és társadalomszervezés között a „szabadság érdekében való tervezés” igényével lép fel.

Kritikát két szempontból fogalmaz meg a könyvvel kapcsolatban. Egyrészt úgy látja, hogy Mannheim túlértékeli a szociológia, mint a társadalmi értékelés megismerésére és megváltoztatására irányuló tudomány képességeit a tekintetben, hogy új értékelési programot adjon, mert ez végsőleg nem tudományos kérdés. Másrészt úgy véli – és ezzel zárja recenzióját is –, hogy az „új értékelési rend kialakítása végsőleg mégis csak olyanoknak a személyes teljesítményein fog nyugodni, akik azon felül, hogy teljes egységben képesek látni a válság és kibontakozás erkölcsi, tudományos és politikai aspektusait, személy szerint is egyszerre bírnak erkölcsi, tudományos és politikai hittel és

⁶² Lásd Weber, Max, 1982. 117–290.

⁶³ Bibó István, 1943. 472.

hivatottsággal az értékek terén való útmutatásra”⁶⁴. Ez a megjegyzés érzékelteti – immár sokadszor – Bibó – önmagára vonatkoztatott – társadalmi pszichoterapeutai szerepmintáját, amely mindennél erősebben motiválta a politika elméleti és gyakorlati művelésére. Olyannyira, hogy az európai társadalomfejlődés 1953 és 1956 között keletkezett vázlatában még egy egészen pontos „munkatervet” is összeállított egy leendő társadalomszervező számára: „... az emberi közösségi élet minden tudatos szervezőjének, minden konstruktív gondolkodójának az a központi problémája, hogyan lehet az ártani akarás, az élethalálharc és a hatalomvágy minden emberi helyzetben újra megjelenő, de minden nagyigényű gondolkodó, aktív szeretettől áthatott társadalomszervező által örökké perverznek érzett jelenségét feloldani, megszelídíteni, megszervezni, racionalizálni, spiritualizálni.”⁶⁵

Az európai politikai fejlődés értelme

Mint az eddigiekből láttuk, Bibó István kereszténység-felfogásának politikaelméleti gondolkodásában betöltött jelentősége politika-felfogásának és annak a megoldási receptnek összekapcsolásában áll, amelyeket a közösségi skizofréniákat életre hívó társadalmi értékelési minták válságára adott. Az abban megrajzolt Krisztus-kép pedig önmagára vonatkoztatott szerepmintaként és normatív önképként fogalmazódik meg. A hivatkozott szintézist és a Krisztus-kép megfogalmazását az európai társadalomfejlődésről szóló mű 1971–72-ben íródott változatából rekonstruáltam, amely – végül el nem készült – nagy történetfilozófiai és politikaelméleti opuszának vázlata.

Bibó az európai fejlődés történeti kontextusba ágyazott értékelését két módszertani megkötéssel indítja útjára. Egyrészt a politika tudomány-jellegével kapcsolatban megállapítja, hogy a politika pozitivistá értelemben nem lehet tudomány, mert nem adott a végtelen számú, ugyanolyan feltételek mellett ugyanazt az eredményt produkáló kísérletezés lehetősége, illetve egy társadalmi reform-kísérlet olyan hosszú időt vesz igénybe (esetleg több száz évet), ami a bizonyítást lehetetlenné teszi. Ennek a megállapításnak a bibói gondolatmenet szempontjára

⁶⁴ Bibó István, 1943. 474.

⁶⁵ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 342.

ból az adja a jelentőségét, hogy felfogásában a történelem menete, illetve a társadalmi-politikai fejlődés jellege és iránya nem determinált folyamat, azaz nincsenek a marxista eszmerendszer által előszeretettel hivatkozott „történelmi szükségszerűségek”, és nem bizonyítható az isteni üdvözítő terv megvalósulásának történelemformáló szerepe sem. Ezzel Bibó régi vesszőparipájára utal, amely szerint a sematikus és doktriner politikai ideológiák társadalomszemlélete és politikai eszmerendszere nem lehet reális alapja semmilyen cselekvési programnak, mert az ilyen típusú ideológia a valóságot nem a dolgok természete és lényege felől közelíti meg, hanem saját kategóriáiba kényszeríti, így a valós helyzettel kapcsolatban szükségszerűen disszonáns kapcsolatban van. Márpedig az ideologikus gondolkodás Bibó számára a tudományokban is irritáló, nem beszélve a társadalmi egyensúly megteremtésének kényes művészetét gyakorló politikáról.

Másik megjegyzése a vallás tudomány-jellegét ugyanezen az alapon zárja ki, hozzátéve, hogy egy valláskísérlet a társadalmi reformhoz hasonlóan sok időt igényel, és tömegeket kell rávenni arra, hogy életüket azok szerint az értékek szerint éljék le, amelyeket a vallásalapító – az élet végső kérdéseire adott válaszok jegyében – megfogalmazott. Ráadásul mind a társadalmi reform, mind a vallási megismerés, mind a politikai tapasztalatszerzés az élet rendkívül szerteágazó területeit fogják össze, nem lehet őket egy konkrét kérdésre leszűkíteni, „oly módon, hogy a kísérlet világosan a feladott kérdésre feleljen.”⁶⁶

Bibó ezzel azt a csapdát akarja elkerülni, és majdani olvasóival is elkerültetni, hogy abban a kontextusban, amelyben ő vizsgálja a kereszténység politikai fejlődésben betöltött szerepét, nem a kereszténység statikus tanításai felől kell szemlélnünk – és ennek alapján elfogadnunk vagy elutasítanunk – az általa adott értelmezést, mert a dogmák olyan igazságokat fejeznek ki, amelyeket bizonyítani nem, csak hittel elfogadni lehet. Ezzel ugyanakkor azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a kereszténységnek az európai kísérletnek normatív értékeket és értékelési mintákat adó, illetve a hatalomgyakorlás és számon kérhetőség legitímációs elvét kifejlesztő szerepét teszi hangsúlyossá.

Ha elvetettük a fejlődést determináló – a tájékozódásban és programalkotásban segítő – sémák létjogosultságát, és a hozzájuk való igazodás lehetőségét, akkor miben áll a politika művelőjének feladata?

⁶⁶ Bibó István, 1982. 630.

Abban, hogy „meg kell őriznie a politikai állásfoglalás, a politikai cselekvés ki nem iktatható, intuitív, szuggesztív, művészi elemeit”.⁶⁷ A politikaelmélet szocializáló, nevelő funkciója, amely valószínűleg szintén Mannheim hatására jelenik meg Bibó politikai gondolkodásában – az egyetemi előadásokkal ellentétben –, ebben a szövegben már nem kap ilyen jelentőséget. Kovács Gábor ezt azzal magyarázza, hogy az 1940-es években konzervatív vonásokat is mutató Bibó-írásokkal szemben, melyekben sokkal hangsúlyosabb szerepet kapnak a modernitáskritikai mozzanatok és a válságirodalom hatása, az európai társadalomfejlődéssel foglalkozó mű vázlatában „Bibót mindenekelőtt a politikai szféra története és annak az európai civilizációra gyakorolt hatása érdekli, s ez a középkor vonatkozásában is igaz; elsősorban a középkori politikai elmélet és a középkori politikai gyakorlat viszonya izgatja”.⁶⁸ Azzal a kitételrel, hogy Bibó „mindig az 1945 előtti keresztény középosztály politikai gyakorlatára hivatkozva utasítja el a konzervativizmust. Az ugyanis számára elsősorban a tradicionalizmus, a semmin változtatni nem akarás szinonimája.”⁶⁹

Mindezt azért fontos tisztáznunk, mert Bibó az európai társadalomfejlődés értelméről adott magyarázatát is egynek tartja azon kísérletek közül, amelyek a közösség kölcsönös szolgáltatásokon alapuló megszervezését és a hatalomgyakorlás erőszakmentes formájának kialakítását tűzik ki célul. „Amit a következőkben elmondani szeretnék, az maga is egy ilyen koncepció, elgondolás, amely az emberiség közösségi fejlődéséről, annak lehetőségeiről, értelmes, kedvező irányú célkitűzéseiről szól; annak a teljes tudatában, hogy ez a teljes bizonyosságnak, a tudományos egzaktásnak az igényével nem léphet fel.”⁷⁰ Bibó egy harmadik nagy narratívát kíván felvázolni az európai politikai fejlődés és politikatörténet vonatkozásában a marxista vagy az eszkatológiai magyarázatokkal szemben, és a lényegét tekintve maga is utópiát ad. A reális utópia ugyanis nem egy fantáziadús elme lázálma egy olyan világról, ahol teljesíthetetlen követelmények elé állított és szabadságuktól nagyon sok vonatkozásban megfosztott emberek részesei egy olyan kísérletnek, amely teljesen idegen az európai fejlődés hagyományaitól – mint azt Tommaso Campanellától Charles Fourier-éig sok utópia

⁶⁷ Bibó István, 1982. 561.

⁶⁸ Kovács Gábor, 2004. 406.

⁶⁹ Kovács Gábor, 2000. 48.

⁷⁰ Bibó István, 1982. 562.

megfogalmazta. A reális utópiák – lényegük szerint – olyan értékeket kérnek számon, amelyekről a társadalomban közmegegyezés áll fenn.

Az európai kísérletnek értelme és célja van tehát Bibó szerint, ami arra irányul, hogy a keresztény eszmerendszer alapjain teremtsen szintézist a kormányzás technikái, a hatalom és uralom legitimálásának eszközei, illetve a közösségépítés hagyományosan európai, értékközpontú felfogása között. A társadalmi egyensúly kérdése és megvalósításának igénye – akár politikai, akár gazdasági értelemben nézzük – mindig fontos; az európai embert foglalkoztató probléma volt, amit az egykor harmonikus együttélést felvázoló – múltba vetített – társadalmi állapotrajzok („a paradicsomi állapot”) népszerűsége illusztrál. Bibó szerint ugyanakkor „nem kétséges, hogy az abszolút paradicsomi ártatlanság, még ha nem vallási, hanem társadalmi értelemben vesszük, ez az abszolút békességes emberi együttélés, mint a múltban valamilyen állapotnak a jellemzője – nem igazolható”.⁷¹ Azok az elméletek – a természeti állapotról, az ősközösségről – amelyek ebből indulnak ki, nem tesznek mást, mint szekularizált formákban képezik le a paradicsomi ártatlanság, a bűnbeesés és a megváltás bibliai folyamatát. Ugyanakkor elismeri, hogy a politikai egyensúlynak az európai fejlődés legtöbb korszakában – elsősorban a görög és a római államszervezés időszakában – felismert, és a fejlődést lehetővé tévő valós szerepe volt: „...ennek az elgondolásnak van valami vonzó ereje, aminek nehéz ellenállni. Ennek az egykori egyensúlyos állapotnak a mibenlétét, az emberi egyensúly-megbillenés mibenlétét szeretném megfogalmazni próbálni.”⁷²

Bibó az európai kísérlet szemléltetése előtt megjegyzi, hogy minden szervezett társadalom fejlődése csak hatalomkoncentráció révén indulhatott el, majd megpróbálták ezt a koncentrált hatalmat valamelyest szakralizálttá tenni azzal, hogy az uralkodók hatalmát transzcendens garanciákra építették, azaz isteni eredetűnek, vagy isteni lényegűnek nyilvánították. Ezzel viszont a félelemmennyiség és erőszakmennyiség növekedésének folyamata nem állt meg, és csak két kultúrkörben tettek kísérletet arra – mondja Bibó, megint csak Ferrero koncepcióját adaptálva –, hogy ebből a helyzetből kitörjenek, az európaiban és a kínaiiban (a hatalom morális korlátozásának európai és kelet-ázsiai kísérleteiről Max Webertől is kapott impulzusokat, ahogy a *Bénultság*-tanulmány

bevezetőjében utal is erre).⁷³ Ezekben a kultúrákban a hatalom humanizálására irányuló törekvéseket valószínűleg a vallás és a politika szférájának viszonylagos egyensúlya tette lehetővé, azaz túlzottan egyik sem telepedett rá a másikra. „Érdekes komplementer összefüggést állapíthatunk itt meg anélkül, hogy már előre meg tudnánk mondani, hogy hol az ok és hol az okozat két dolog között: egyrészt a politikai szerveződés aránylagos racionalizáltsága, másrészt a vallási szemlélet misztikumának a foka között. Mind a görög-római, mind a kínai kísérlet olyan világban zajlik, ahol a misztikum és szakralizmus nyomasztó ereje aránylag nem nagy, és engedi, akár mint Kína esetében ennek a szakrális királyságnak a racionalizált, kötelességszerű morális felfogását, akár mint a görög és római világban engedi a szakrális királyság megbuktatását és a helyén új alkotmányformákkal való kísérletezést.”⁷⁴ Ezt a tudatosan történő kísérletezést először az ókori görög városállamok próbálták ki magukon, akiknek erre sokszor a szabadságuk is ráment, de a kísérlet kétségkívül eredményes volt, mert Arisztotelész – aki kora összes alkotmányát összegyűjtötte és tipologizálta – munkásságában kikristályosodhatott az a felismerés, hogy a legtokéletesebb államforma a politeia, mert egyesíti a királyság és az arisztokrácia előnyeit. Ugyanakkor, ha nem is választja el, de Arisztotelész megkülönbözteti a hatalmi ágakat egymástól, ami a hatalommegosztás demokratikus követelményét vetíti előre. És ami Bibó számára a legfontosabb, Arisztotelész megfogalmazza azt a tételt, miszerint az embernek ember feletti uralma erkölcstelen, ezért jobb a törvények, mint az emberek uralma alatt állni.

A vallási és politikai értékeket egyensúlyban tartó, a hatalomgyakorlás korlátozásának elvét megteremtő görög kísérletet a politikai élet és a hatalomgyakorlás belső egyensúlyát kimunkáló római kísérlet tetőzte be, elsősorban Cicero, az első társadalomszervező értelmiségi, akinek a különböző kormányformák közötti szintézist megvalósító politikai programját Bibó a római államszervezés legnagyobb megvalósult teljesítményeként értékeli. „Cicero személyének világtörténeti jelentősége van, és ő is gyilkosság áldozata lett. Sem nemes, sem gazdag nem volt, mégis a gazdagokkal és nemesekkel együtt vett részt a kormányzásban. Ő volt az első publicista, az egyetlen, aki megőrizte

⁷¹ Bibó István, 1982. 562.

⁷² Bibó István, 1982. 563.

⁷³ Bibó István, 1990. IV. 285.

⁷⁴ Bibó István, 1982. 563.

a jónak és rossznak a fogalmát, és átgondolt ideológia szerint vett részt a kormányzásban.”⁷⁵ A Cicero által megalapozott római államszervezetben egyaránt jelen van a monarchikus elem a konzuli hatalom állandóságában, az arisztokratikus elem a szenátus intézményének fenntartásában és a demokratikus elem a népgyűlések formájában.

A római birodalom kettészakadása és a nyugati rész bukása után kétségesé vált, hogy a hatalom humanizálására irányuló erőfeszítések folytatódhatnak-e. A birodalom nyugati területeit elfoglaló barbár törzsi királyságok kitöltötték ugyan a keletkező hatalmi vákuumot, azonban a kiegyensúlyozott és számonkérhető hatalom gyakorlását biztosító intézmények hiányoztak. Ebbe az intézményi vákuumba lépett be a kereszténység, amelynek a római társadalomszervezésre vonatkozó tapasztalatai jó eszközül szolgáltak a barbár királyoknak, hogy királyságukat „szalonképessé” tegyék, ugyanakkor képes volt arra is, hogy a görög-római kísérlet folytatója legyen. Ebből a szempontból Bibó Szent Ágoston jelentőségét méltatja elsősorban, mert a „racionális társadalomszervezésre irányuló római igény és az emberi életnek félelemtől, gyűlöleltől és erőszaktól való megmentésére irányuló keresztény igény ötvöződése először Szent Ágoston élete művében, főleg pedig az Isten országáról szóló nagy művében történt meg”.⁷⁶ Ágoston ugyanis nemcsak a földi világ hiábavalóságát fogalmazta meg, hanem a keresztény tanításokkal olyan követelményeket állított a világnak, „amelyek egyben az alapvetően túlvilágra beállított keresztény álláspontból csúdalatos kivezető módon egyben utat mutatnak affelé is, hogy ezt az evilágot is lehet a másik világ felé közelíteni”.⁷⁷ Azaz a tények realizmusát közelíthetjük a kíváncsnak érzett értékek utópiájához. Bibó egyúttal visszautasítja azt a kritikát, ami a keresztény tanításokat elsősorban – hogy Nietzsche megfogalmazásával éljünk – „rabszolgaeetikaként” utasítják el, hiszen az ágostoni tanítás elsősorban a királyoknak és az uralkodó elitnek szól. Ami különösen fontos Bibó számára, az, hogy Ágoston – elsőként a keresztény gondolkodók közül – megfogalmazza a hatalommal szembeni morális elvárások teljesítésének igényét, egyben ezek számonkérhetőségét is. „Ha a király helyzete kötelesség, amit be kell töltenie, a hűbérúré, a várúré, a lovagé szintén, akkor ez egy-

ben a kritika lehetőségét is jelentette a hivatását be nem töltő királlyal, hűbérúrral, földesúrral, lovaggal szemben. Tulajdonképpen ez volt a leendő forradalmak kiindulópontja.”⁷⁸ Ehhez a gondolatmenethez kapcsolható Bibó elit-konceptiója is, melynek lényegéről már volt szó.⁷⁹ Kétségtelen azonban, hogy Bibó, saját elitkonceptiójának lényeges elemeit (teljesítményeken *alapuló* és teljesítményekre *ösztönöző magatartásminták* és társadalomszervező értékek *közvetítése*) Ágostonnál véli először fölfedezni. Az elit pedig a középkorban társadalomszervező szerepet betöltő papság volt, amely „a királyokat nevelte, az ügyeiket intézte, és szükség esetén őket ki is prédikálta”, a plébánia-rendszer létrehozásával pedig ez a klerikus értelmiség életközeli kapcsolatban tudott maradni az alsó néprétegek tömegeivel is.⁸⁰ Ágoston tehát azal teszi elfogadhatóvá a világi hatalmat a keresztény ember számára, hogy keresztény értékekkel moralizálja át. Mindez azért kapott óriási jelentőséget, mert így megnyílt az út az egyház előtt, hogy az európai társadalomfejlődést és államszervezést krisztusi alapokra helyezve formálja át. A lassan eltűnő római értelmiség helyébe lépő papság rendkívül fontos társadalomszervező szerepet töltött be ebben az időben az írásbeliség és az államszervezési technikák jóformán kizárólagos letéteményeseként. Ez a papság részben a római jogászai gyakorlatiasság és pragmatizmus, részben a Szent Ágostontól örökölt állam- és társadalomkép jegyében alakította át a legkülönbözőbb társadalmi, hatalmi helyzeteket *funkciókká, feladatokká, keresztény kötelességekké*. Ugyanakkor azon az alapon, hogy Isten előtt minden ember egyenlő, kritikát is gyakorolhatott az uralkodók felett és ezzel bizonyos befolyásra tett szert. Ezzel megvalósulhatott a *politikai értékek primátusa* a hatalomgyakorlás pusztá technikáival szemben, és megjelent a *modern legitimitási elv* csírája, mivel az isteni jog alapján uralkodó királyt a vallás, az alattvalókat pedig az isteni eredetű királyi hatalom számoltatta el. Az egyház által igazolt világi hatalom ferrerói értelemben vett legitimitását (félelemkiküszöbölő képességét) azonban közvetlenül Krisztus tanításaiban, az általa adott példázatos tapasztalatokban kell keresnünk – mutat rá Bibó.

A keresztény értékek és a valóság közelítése, a hatalom szelídítése-

⁷⁵ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 85.

⁷⁶ Bibó István, 1982. 570.

⁷⁷ Uo.

⁷⁸ Bibó István, 1982. 576.

⁷⁹ Erre a kérdésre vonatkozóan lásd még: Bibó István, 1982. 338–350.

⁸⁰ Bibó István, 1982. 571.

nek keresztény igénye ugyanis a Krisztus személyiségét és példázatait középpontba helyező tanítás következménye volt. Erre fekteti Bibó is a hangsúlyt, és ezért foglalkozik viszonylag sokat Krisztusnak az evangélisták tudósításaiból kirajzolódó személyiségével. (Nem foglalkozik viszont Krisztus üdvörtörténeti, vagy teológiai értékelésével, aminek okait az eddigiekben láttuk.) Bibó a keresztény vallás legfőbb tartalmának a Krisztussal való személyes kapcsolatba kerülést tartja, ami kereszténységének protestáns jellegére utal, mert megfogalmazza azt, hogy a hívő ember „kiváltsága” a Krisztussal való élő és személyes kapcsolat. Igazán azonban Krisztus személyisége foglalkoztatja, ezzel kapcsolatban meg is jegyzi, hogy a szinoptikus evangéliumokból kirajzolódó Jézust kitalált személynek tekinteni „mérhetetlenül komikus” spekuláció. Bibó szerint Krisztus habitusának legfőbb sajátossága, hogy „az élethez való közelségnek, az élet legegyszerűbb dolgai iránt való megértésnek, az emberközeli gyöngédségnek olyan megnyilvánulásait tudta megvalósítani, amelyek teljes téren és időn kívül álló módon kimutatnak annak a szektának aránylag szűk kereteiből, amelynek nyilvánvalóan tagja volt. Ezenfelül rendkívül jelentős, szinte elfelejtethetetlen egyszerű mondatai vannak a szelídség hatalmáról, a harag hiábavalóságáról, a haragnak, az élethalálharcnak, az ölésnek belső rokonságáról és kártékonyságáról, és ezekről nemcsak mondatai vannak, hanem példagesztusai is, amelyek szintén egyedülállóak a maguk nemében. Valami különös képessége volt olyan szavakra és olyan gesztusokra, amelyeknek a hatására a gyűlölködésre, ütésre, ítélkezésre, számonkérésre és az emberi félelem egyéb sok szerencsétlen megnyilvánulására nekiindult, nekikészült ember egyszerre lehorgad, egyszerre rájön a cselekedetének, a magatartásának a hiábavalóságára.”⁸¹ Ezek a szelíd gesztusok, szavak és példázatok pedig „különösen telibe találják azt a félelmi göcot, azt a gyűlölködési göcot, azt a harci göcot, ami az ember bűnbé-esésének, hogy úgy mondjam a lényege”.⁸² Krisztus olyan hitről beszél, ami teljesen független a dogmáktól, a hit gyermeki bizalom, mellyel lelkünk rejtett képességeit is feltárhatjuk. A krisztusi hit központi tartalmát – annak gyakorlati hatását tekintve – Bibó számára a szelídség hatalmáról mondott tanítások jelentik, amelyek azért hitelesek és hatásosak, mert ő maga jött rá a szelídségnek az agresszió hiábavalóságát

⁸¹ Bibó István, 1982. 568.

⁸² Uo.

megmutató jelentőségére, emberi habitusát tekintve ugyanis „velünk egyszövetű”, alaptermészetére nézve pedig agresszióra hajló, dinamikus személyiség volt. (Bibó számára itt valószínűleg a tanítványokkal és az őt leckéztetni akaró farizeusokkal szemben gyakran kifakadó, vagy a kufárokat a templomból ostonnal kihajtó Krisztus alakja jelenik meg.) Saját példáján érezte meg, hogy a szelídség segítségével meg lehet állítani az ütésre emelt kezet, éppen azért, mert a szeretet kiváltja bennünk legádázabb ellenfelünkkel szemben is a megértés és a szánalom képességét. De a keresztény tanításokban oly emblematikussá vált krisztusi példázatokban nem az ügyfogyott ember önigazoló gesztusai, hanem egy olyan Krisztus gesztusai jelentkeznek, aki „a szelídség erejével lett képes nagyobb dolgokra, mint amiket agresszióval el tudott volna érni”.⁸³ Ennek nyomán vallja Bibó, hogy az erőszakkal szembeni leg hatásosabb reakció nem a viszonterőszak. Kétsége viszont nincsen afelől, hogy az erőszakkal szemben a keresztény embernek sem kell „bambán állnia”, ha más megoldás nincs, marad az erőszak, de mindig annak a tudatában, hogy ez a rosszabbik megoldás az aktív szeretettel szemben, mert az erőszak az egymástól való félelem ördögi mókuskerekébe vihet vissza bennünket. A politika világában ugyanakkor az erőszak – a hatalom felőli kényszerítés formájában – leggyakrabban arctalan és intézményesült szervezetek felől érkezik, ilyenkor viszont kisebb az esély a krisztusi szelídség gyakorlati alkalmazásának eredményességére.

Bibó értékelése szerint a krisztusi tanítások társadalom- és közösség-szervező értékke és praxissá válásában Pál apostol munkásságának volt döntő szerepe, mert az ő missziós útjai révén lett Krisztus evangéliumából világvallás, és neki köszönhető, hogy ebben Krisztus emberi mivolta – immár dogmatikai alapokra helyezve – megmaradt. Meg kell említenünk azonban, hogy ez a döntő mozzanat Bibó értékelésében nem egyértelműen pozitív jellegű, mert elmarasztalja Pált azért, hogy a közvetlen krisztusi hitet dogmatikai igazságokká transzformálta, ezzel alapozva meg az egyház egyetemes és intézményes jellegét. „És ha tudomásul vesszük, hogy a tanítványok lelkiállapotában és az adott kulturális környezetben Krisztus Istenné emelése elkerülhetetlen fejlemény volt, akkor el kell ismernünk, hogy Pál apostol volt az, aki Krisztus istenségének olyan fogalmazást adott, amelyben a Krisztus

⁸³ Bibó István, 1982. 569.

teljes emberi mivolta sértetlenül bennmaradt, és azután utóbb, a Szentháromság körüli vitákban is végül az az álláspont maradt felül, amelyik mindennemű koncesszió nélkül fenntartotta Krisztus teljes emberi mivoltát. Ez igen jelentős a továbbiakra nézve, mert a keresztény vallás átlélei számára azt az alapvető élményt jelenti, hogy Isten ismeri a mi kínjainkat, és a terhelt emberi állapotunkból való kilépéshez egy tökéletesen velünk egyszövetű emberi személyiséggel kell kapcsolatba lépni.⁸⁴

A Ferrerótól átvett bibói gondolat, hogy a félelem megszelídítése után lehet csak humanizálni a hatalmat, emberi oldalát tekintve Bibó számára Krisztus történeti személyiségében vált valósággá, mert ő képes volt az erőszak hiábavalóságának példázatokon keresztül való megmutatására, intézményi oldalát tekintve pedig a krisztusi tanításokat közvetítő, társadalomszervező egyház munkássága révén nyert olyan erőt, ami alapján a keresztény kísérlet megvalósíthatóvá vált.

A társadalomszervező szerepe révén a hatalom közelébe került egyház azonban nem tudott ellenállni a kísértésének, és elkövette azt az alapvető hibát, hogy saját magának is világi hatalmat követelt, még hozzá minden más világi hatalom feletti primátust. A helyzet csapdajellegét Bibó Németh László VII. Gergely című drámájának elemzése kapcsán mutatja ki.⁸⁵ A császárt kiközösítő, felette erkölcsi és spirituális tekintélyével fölényre szert tevő VII. Gergely pápa egy generáció leforgása alatt eljutott ahhoz a lehetőséghez, hogy a császár kiátkozásával gyakorlatilag is a világi hatalmak felsőbbbségévé váljon. Ugyanakkor, ha következetes akart maradni egyháza tanításaihoz, akkor meg kellett bocsátania a Canossa vára előtt télvíz idején darócruhában vezeklő IV. Henriknek, és le kellett mondania arról, hogy letétesse őt trónjáról, aki ezután cinikus módon, hatalmi eszközei birtokában elérte azt, hogy a pápát száműzetésbe küldjék. A folyamat lényege elsősorban nem a helyzet csapdajellegében van, hanem abban, hogy az egyház hatalmi kérdésként fogta fel spirituális és morális felsőbbrendűségének lehetőségét.

Világi hatalmi pozíciójának megtartásához az egyháznak ideológiát kellett szolgáltatnia azoknak a hatalmi berendezkedéseknek, amelyekről saját hatalma is függött. Ez azonban kizárta, hogy a különböző

társadalmi reformok hordozója maradhasson, mert létkérdés volt számára az éppen uralkodó hatalmi konstelláció fenntartása. Mindenféle kritika és reformáló javaslat elutasítása – ami a hatalmi rátelepedés következménye volt – vezetett oda, hogy az egyház merev, rugalmatlan és dogmatikus szervezetté vált (bár ennek kísértéseitől azelőtt sem volt mentes); a papság pedig, amely egész Európa morális elitje volt, és rendkívül fontos társadalomszervező szerepet töltött be, elfunkciótlanodott. Többek között ez vezetett a reformációhoz, melynek ebben a kontextusban hasonló szerepe van, mint a kereszténységnek a Római Birodalom bukása utáni időben volt, fel kellett vennie az emberi méltóságon alapuló demokratikus kísérletnek a nyugati egyház által elejtett fonálát. Bibó értelmezésében a reformáció három döntő területen szállt vitába a pápasággal. Egyfelől követelte azoknak a teológiai elveknek és liturgiai gyakorlatoknak az elvetését, amelyeket az egyház – a sikeresebb misszió érdekében magába olvasztott – pogány vallásoktól vett át (például a szentek tisztelete körül kialakult kultusz). Másrészt szembefordult a pápaságnak világi hatalmi központtá való torzulásával, illetve elutasította a szüzesség mágikus tiszteletét. A reformációnak azonban a politikai fejlődés tekintetében is volt jelentősége, mert „igazi hatása nem is az, hogy közvetlenül politikai szabadságra irányult volna, hanem inkább az, hogy segített létrehozni egy olyan erkölcsileg nagyigényű emberfajtát, amelynek aztán a politikai szabadságra nézve is nagyobbak lettek az igényei”.⁸⁶ Tehát a hatalommal szembeni értékelő és számonkérő attitűdöt, ami előtte csak a képzett (többnyire klerikus képzettségű) értelmiség sajátja volt – tömegessé tette. A közösségi értékelés kialakulása, párosulva a nacionalizmus, illetve a patriotizmus – francia forradalommal megjelenő – építő fejleményeivel, amely a polgárok számára a létező állami keretek birtokba vételét és a közösséghez olyan közvetlen érzelmekkel történő viszonyulását eredményezték, amelyek addig csak a családi viszonyokat jellemezték, a modern demokrácia közvetlen előzményeit jelentik.

De a reformáció hatással volt az európai fejlődésre is, mégpedig egy Bibó számára negatív szempontból: a reformáció okozta egyházszakadás következményei „először is megszüntették, illetve összezsugorították a középkori univerzális keresztény szervezet csodálatos építményét, továbbá megszüntették, illetve egyetemes hitelétől megfosztották

⁸⁴ Bibó István, 1982. 569–570.

⁸⁵ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 315–317.

⁸⁶ Bibó István, 1982. 597.

azt a sokkal nagyobb teljesítményekre képes egyetemes erkölcsi és ideológiai tanító hivatalt, aminek magvai, vagy csírái a római pápaságban jelen voltak; továbbá sajátos helyi negatív következménye volt a reformációnak Németországban a fejedelmi abszolútizmus erősítése. [...] További jelentős következmény az, ami furcsa módon Angliában és Hollandiában történt egyedül: hogy a modern szabadság irányában való fejlődés a középkori szabadságintézményekre való organikus ráépüléssel történt. [...] A legvésebb következménye viszont az volt az egyházzsakadásnak, hogy a katolikusnak maradt területen a pápaság teljesen belemerevedett a maga részben evilági, de részben erkölcsi hatalmi struktúrájába, és az erkölcsi kényszerítés eszközeit építette ki inkább, mintsem a belsőbb erkölcsi szervezés eszközeit; ezen felül a pápai abszolútizmus kialakítása éppen a katolikus országokban közvetve elősegítette a fejedelmi abszolútizmus korlátlan kialakulását és a középkori keresztény inspirációjú alkotmányos intézményeknek a csaknem teljes felszámolását.”⁸⁷

A reformáció – következményeit tekintve – negatív hatása tehát az értékkontrolláló szerepét és számonkérő funkcióját elvesztett nyugati egyház spirituális-dogmatikus megmerevedésében, és hatalmi központtá torzulásában áll, mert megmaradt világi hatalmát nem a társadalomszervezés, hanem az „erkölcsi kényszerítés” érdekében használta fel, annak a negatív és hamis tapasztalatnak a következtében, hogy a reformálásra irányuló mozgalmak az egyház egységét veszélyeztetik. Ráadásul a most már abszolutista módon fellépő – a középkori alkotmányos intézményeket megalapozó, részben azokat kifejlesztő, immár azonban dogmatikusan és politikailag statikus állapotba került – egyház partnerre talált az abszolutista módszerekkel kormányzó uralkodókban, így nem volt, ami a fejedelmi abszolútizmussal szemben továbbbéltesse a középkori szabadságok intézményeit.

A reformáció azonban csak egyik állomása volt annak a folyamatnak, amelynek során a társadalomszervezés és a hatalmi technikák moralizálása szempontjából mindenféle kezdeményezés kicsúszott az egyház kezéből, és azt a laikus – nem egy esetben egyházellenes – értelmiség vette át. (Ez igazán nagy katasztrófát az európai történelem – Bibó megfogalmazásával – egyszerre legsikeresebb és legsikertelebb forradalmi vállalkozását jelentő francia forradalom kitörése után

okozott, és a forradalmi erőszak öncélúvá válásában, illetve egyre fokozódó brutalitásában jelentkezett.) A reformáció által a vagyoni gyarapodás gátjai alól felszabadított, a tekintélyuralmi formákkal szemben érzékenyebbé tett polgárság immár hivatkozhatott középkori szabadságjogaira és azok biztosítását követelte az uralkodóktól. A középkori szabadságra építő modern szabadság organikus kifejlődése pedig sok esetben meg tudta akadályozni, hogy a hatalom átstrukturálódása brutális erőszak kíséretében menjen végbe. Franciaországban, ahol az egyház hathatós támogatásával Európa legabszolutisztikusabb monarchiája jött létre a XVIII. században, régen elszoradtak a középkori szabadságok intézményei (a királyok még a rendi gyűlést sem hívták össze, több mint egy évszázadig), így amikor kirobbant a forradalom, egy teljesen előzmények nélküli, gyökeresen új programot hirdetett meg a francia értelmiség, ami teljes egyházellenességhez vezetett. A gondolatmenet lényege itt abban áll, hogy bár a demokratikus eszme és politikai gyakorlat kifejlődése döntően szekularizált folyamat eredménye volt, a fejlődési folyamat keresztény alapokon ment végbe. „A szabadságjogok kialakult, polgárinak bélyegzett, de valójában egyetemes technikája: a parlamentarizmus, többpárt-rendszer, sajtószabadság, bírói jogvédelem, független bíróság, a közigazgatással szemben való bírói jogvédelem együttes rendszere az egész nyugati kultúrkör egyik legnagyobb, legmaradandóbb és legsikeresebb társadalomszervezési teljesítménye, és egyben a maga távoli keresztény gyökereivel tulajdonképpen az egyetlen reális és tartósan eredményes társadalomszervezési lecsapódása a keresztény erőszakmentesség programjának.”⁸⁸ Ludassy Mária *Az európai társadalomfejlődés értelmével szemben megfogalmazott kritikája többek között éppen arra irányul, hogy az európai szellemi fejlődés szekularizáltabb irányzatai is nagyban hozzájárultak ehhez a társadalomszervezési teljesítményhez, illetve „a reneszánsz és a felvilágosodás eszmei teljesítményét kihagyni az emberi jogok megalkotásának előzményei közül éppoly egyoldalú, mint az a vulgáraufklárista vagy »tudományos ateista« szemlélet, mely megfelel a keresztény középkor évezredéről, vagy tagadja a krisztusi erkölcs emberségét”*⁸⁹ Ludassy kritikájának másik aspektusa Bibó antropológiai optimizmusával kapcsolatos, és a szöveg egészét Bibó „humanista utópiájaként” aposztrofálja. „A bír-

⁸⁷ Bibó István, 1982. 596–597.

⁸⁸ Bibó István, 1982. 594.

⁸⁹ Ludassy Mária, 1989. 201.

vágy és a hatalomvágy, a hobbesi antropológia e két, csúnyán realizisztikus eleme mindaddig erősebbnek bizonyult, mint a félelem csökkenésének racionális vágya és a »szabadságösztön«, Bibó emberképének e két, szépen idealizált vonása.⁹⁰

Mennyiben lehet reális ugyanakkor a bibói utópia másik jellegzetes vonása, hogy a szocializmus és a liberalizmus, az európai fejlődés két – egymást erősítő – eszmerendszere közös nevezőre lenne hozható egymással? Bibó összeegyeztethetőnek véli a kettőt, mert a liberalizmus az arisztokrácia született rangját, illetve ennek kapcsán élvezett társadalmi-gazdasági és hatalmi kiváltságait számolta fel, a szocializmus pedig – az európai kísérlet következő lépéseként – a „született vagyon” jelenségének megszüntetésére irányul, illetve annak a társadalmi igazságságnak a megvalósítására, hogy senki ne rendelkezessen olyan óriási tulajdonnal, amely már nem alkotóerejének és személyi kibontakozásának szolgálatában álló eszköz, hanem a másik ember fölött hatalmat biztosító „mammuttulajdon”. Ludassy annyiban látja igazoltnak Bibó elképzelésének megalapozottságát, hogy a liberális *laissez faire* utópiák és a kommunisztikus falanszterállamok leírásai mögött ugyanazt a motívumot véli fölfedezni, a hatalom semlegesítésének és az erőszakot legitim módon alkalmazó állam neutralitásának vágyát, ami ilyenformán a tiszta formájában elképzelt liberalizmust is utópiává teszi.

Bibó számára ennek az illúzióknak nagyon is valóságos dimenziója van, hiszen a hatalom jelenségének megszüntetésére irányuló görög-római kísérlet erre törekszik, és ez jelenti az európai fejlődés legnagyobb értelmét, mert „megjelentek olyan politikai ideológiák, olyan politikai gyakorlatok, amelyek megszüntették az emberiség történetét [...] a zsarnokságok egyhangú változásává tenni, és helyette olyan kísérletekké váltak, amelyek megkísérelték a hatalmat tartósan, intézményesen humanizálni, moralizálni, szabadságelemekkel kontrollálni, és végül, végső célként felszámolni”.⁹¹ A hatalom uralom nélkülivé válása pedig úgy történhet meg, ha „mindnyájan azt akarjuk és abba az irányba hatunk, hogy minden eddig hatalomgyakorlásnak ismert funkciót szolgálattá alakítsunk át mind szervezési formájában, mind a hozzá hasonló erkölcsi tartalmakban, és az egész társadalmat kölcsönös szolgálatok és szolgáltatások rendszerévé alakítsuk át, ahol minden helyzetben min-

⁹⁰ Ludassy Mária, 1989. 214.

⁹¹ Bibó István, 1982. 564.

denki fölveszi, mind a pult mögött álló kiszolgáló, mind a pult előtt álló ügyfélnek a helyzetét; és a szervezés legmagasabb szintjén sem jön létre a hatalomgyakorló, a trónon ülő és az előtte instanciázó embernek a viszonylata, hanem mindenütt a kölcsönös szolgálatok viszonylatában alakul ki”.⁹²

Egy elmaradt párbeszéd: az Uchrónia

Bibónak a reformációról kifejtett gondolatmenete kapcsán érdemes ki térnünk egy másik – Kovács Gábor által emblematikusként aposztrofált – írására, az *Uchróniára*. A mű teljes címe: *Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetései apósával, Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkori történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchrónia*. A mű jelentősége abban áll, hogy Bibó politikaelméleti koncepciójának ez az írás a csúcspontja, mert az európai politikai fejlődésről történeti kontextusban adott áttekintését és értékelését az *Uchrónia* teszi teljessé, a bibói értelemben vett „reális utópia”, tehát jövőkép felvázolásával. Másrészt szorosabban vett témánk szempontjából is fontos, mert ebben az írásban Bibó apósával, Ravasz Lászlóval polemizál, döntően két olyan kérdést (kereszténység és szabadgondolkodás viszonya, zsidókérdés) érintve, melyeknek – részben későbbi fejezetekben történő – vizsgálata a köztük lévő szemléleti különbségekre világít rá.

Az *Uchrónia* – ami Bibó saját definíciója szerint nem létező idősorokat ír le a nem létező helyeket leíró utópia mintájára – az eddigiekben áttekintett európai fejlődést az egyház hatalmi torzulásai – és a reformáció utáni egyházszakadás – okozta zökkenők nélkül vázolja fel a XV. századtól kezdve. Így a zsinati mozgalom képes létrehozni az egyházon belül egy katolikus-protetáns-erazmiánus kompromisszumot, ennek eredményeként pedig a demokratikus vezetés elvét előtérbe helyező zsinat-persbiteri demokratizáció lesz a legfőbb hatalmi szervező elv az egyházi hierarchiában és a világi alkotmányossági mozgalmakban is. Az ilyen módon demokratizálódó egyház és az egyházi minta alapján demokratizálódó monarchiák elkerülnek az európai

⁹² Bibó István, 1982. 605.

abszolutizmus korszakát és a modern demokratikus szabadságjogok egész Európában szervesen – torzulások és közjátékok nélkül – fejlődnek ki a középkori szabadságokból. „Így az egyház megmarad az egész európai szellemi élet keretének, s felvilágosodás, liberalizmus, szocializmus, modern tudományosság, humanitarizmus, demokrázizmus mind keresztény egyházi keretek között zajlanak, s a szerzetesrendek világi harmadrendjeinek elterjedése a szellemi élet minden valamirevaló emberét legalábbis címzetes egyházi funkciók viselőjévé teszi.”⁹³ (A fiktív párbeszéd résztvevői is ilyen címek viselőivé válnak az „ukrónikus valóságban”, ezért visel Ravasz bíborosi, Bibó pedig címzetes váci kanonoki méltóságot.)

A demokratizálódó és alkotmányos alapokra helyezkedő politikai változások miatt elmarad a világra az öncélú forradalmi erőszakot rázabardító jakobinus terror, illetve szellemi „torzszülöttje”, az Oroszországban Sztálin uralma alatt elszabaduló erőszakhullám is, de nem fejlesztenek ki atombombát, és nem engedi az egyház az úrutazás kipróbálását sem, mondván, amíg élelmezési és szociális problémák vannak a földön, addig erre nem érett az emberiség.

Az ukrónikus logika kicsúcsosodását végül az a kérdés jelenti, ami Bibót leginkább foglalkoztatja, hogy ti. összeegyeztethető-e egymással kereszténység és szabadgondolkodás? Úgy véli, hogy igen, ami nagyrészt annak köszönhető, hogy az egyház felismeri alapvető érdekeit, a világi hatalomtól való függésének megakadályozását, az általa képviselt társadalomszervező program összekapcsolását az alapvető jogok védelmével (amelyek mind a világi hatalom tekintélyelvű megszervezése ellen irányulnak), illetve a pápa politikai és teológiai csálhatatlanságának egymástól való elválasztását. Ilyenformán az egyház marad a kerete az európai politikai fejlődés nagy kísérletének, képes megújulni a protestantizmus saját szellemi berkein belül való tartásával, elmarad a reformáció okozta egyházszakadás. Így nincsen harmincéves háború és francia forradalom sem, „mivel Locke bíboros, Montesquieu bíboros és Rousseau apát agitációja nyomán teljesen megérett az egyházi alkotmányosság programjának a világi hatalomra való alkalmazása is”.⁹⁴ Marx kommunista kiáltványa pedig „Spectrum pervadit Europam” kezdetű pápai enciklikaként lép fel az európai monarchiákkal szemben

⁹³ Bibó István, 1990. IV. 267.

⁹⁴ Bibó István, 1990. IV. 269.

a modern és igazságos keresztény társadalmi rend érdekében. Ebben az idősorban a XX. századig az egyház marad az értékek hordozója és közvetítője, a demokratikus politika követelményét biztosító garanciák pedig a hatalmi ágak elválasztása, az igazságszolgáltatás függetlensége és az önkormányzatiság helyi közösségekben való biztosítása. Az ukrónikus logikában értelmét veszíti a szocialista forradalmak által játszott epizód szerep is, az egyház által biztosított szociális igazságosság érvényesülése miatt (így válik Leninből Uljanov bíboros, Sztálinból pedig Dzsugasvili pátriárka).

Az *Uchrónia* gondolatmenetének van egy látszólagos fonákja, amire Kovács Gábor mutatott rá: „Föl kell tennünk azonban a kérdést: egy »latitudinárius« álláspontot valló, azaz a hitbeli meggyőződés széles körű pluralitását eltűrő egyház vajon miképpen tudna ilyen szerepet eljátszani? A középkori egyház társadalmi pozíciója, a társadalmi és egyéni viselkedés számára mintákat adó tevékenysége ugyanis mindekelőtt – Pierre Bourdieu terminológiáját használva – a transzcendens üdvjavak monopolisztikus birtoklásának volt a következménye.”⁹⁵ Ugyanakkor ha figyelmesen olvassuk az *Uchróniát*, rájövünk, hogy Bibó elképzelésében olyan értékek teszik lehetővé az ukrónikus egyház létrejöttét (a különböző szellemi irányzatok tolerálása; a politikai gyakorlat hatalmat és erőszakot kiküszöbölő technikái), amelyek megakadályozzák annak szükségességét, hogy őrizni kellejen az őrzőket. Az egyház ebben az esetben a társadalom által közmeggyőződéssel elfogadott értékeket közvetít és kér számon, tehát elsősorban nem transzcendens intézményként, hanem a társadalmi értékelés legfontosabb szerveként jelenik meg.

Az európai fejlődés valóságban bekövetkezett torzulása azonban arra mutat rá, hogy az egyház elvesztette a politika morális számonkérhetőségének korábban gyakorolt kiváltságát és értékelő értékközvetítő szerepét. Erre többek között az *Uchrónia* rejtélyes utolsó előtti mondata utal, mely szerint a Szentlélek elhagyhatja-e az egyházat, ha az megkövült ortodoxiára, hatalomkoncentrációs katolicizmusra és atomizált protestantizmusra esne szét? (Ahogy a valóságban szét is esett.) Bibó költőinek szánt kérdése azt az állítást tartalmazza, hogy a valóságos történelemben a Szentlélek elhagyhatta az egyházat, mert az maga is az állam által alkalmazott erőszak eszközához folyamodott, amikor világi

⁹⁵ Kovács Gábor, 1997. 51.

hatalmát veszélyben érezte, vagy általa eretneknek minősített tévtanítások és azok képviselői ellen harcolt. Így az veszett ki az egyházból, ami az európai fejlődés letéteményesévé tette: az erőszakot és a hatalmi önkényt semlegesítő erkölcsi-tanítói intézménnyé válás lehetősége. Bibó egy másik helyen – a Révai Andrásnak írt levelében, amelyben röviden vázolja az *Uchrónia* gondolatmenetét – maga adja összefoglalását és magyarázatát a valóságos egyház hatalmi központtá való torzulásának, amikor az ukrónikus egyház és a politikai fejlődés (ideális) kapcsolataról értekezik: „a »trón és az oltár szövetsége«-nek még a fogalma sem létezik, lévén az egyház mindennemű alkotmányosság ösztönzője, a zsinat a »parlamentek anyja«, minek eredményeképpen a középkori szabadság megszakítás nélkül, organikusan nő át modern szabadsággá; a pápai csálhatatlanságnak a jezsuiták által támogatott elvét az I. vatikáni zsinat tisztázza oly módon, hogy elválasztja a teológiai és az alkotmányjogi aspektust: teológiailag a csálhatatlanság abban áll, hogy a Szentlélek sohasem hagyja el az egyházat (nem a pápát!), az alkotmányjogi aspektus pedig abban áll, hogy a pápa, mint alkotmányos uralkodó, »nem tehet rosszat« [...]».⁹⁶ Azaz a teológiai csálhatatlanság letéteményese az egyház, mert jelen van benne a Szentlélek, a pápa pedig az alkotmányos hatalom birtokosa, aki helyesen gyakorolt hatalmával fenntartja az egyház „politikai csálhatatlanságát”; azaz megakadályozza hatalmi központtá való torzulását. Eszerint a református Bibó Szentlélek-felfogása nem kötődik a predestináció tan kettős eleve elrendelést, tanító református hagyományához, az ő felfogásában a Szentlélek és az egyház egymást feltételezik, tehát az erőszakkultusznak ellen nem álló, a hatalom kísértéseinek magát átengedő egyház nem egyház, mert az erőszak eszközként való használata nem fér össze a Szentlélek feltételezett jelenlétével. Az ukrónikus egyház tehát a Szentlélekkel teljes egyház, így Ravasz bíboros fejrázása a tiszteletlen kérdésre (a Szentlélek elhagyhatja-e az egyházat) annak kifejezése, hogy ez nem következhet be.

Felmerül persze a kérdés, hogy miért választotta Bibó az ukrónia kicsit nehezen követhető műfaját? Valószínűleg azért, mert az utópiák (és hozzájuk hasonlóan az ukróniák) mélyén – mint Trencsényi Balázs áttekintő tanulmányában kimutatta – mindig ott lakozik a megvalósulás

⁹⁶ Bibó István, 1990. IV. 248.

igénye és vágya. „Az ukrónia már csak »genetikai okokból« is magán viseli az utópia jó néhány jellegzetességét. Egy szempontból azonban gyakorlatilag ellentétes álláspontot képvisel – míg az utópia öndefiníciójából adódóan a történelem valami (általában az utópia megvalósulása) felé való haladását állítja (hisz az utópia voltaképp addig utópia, amíg valahol mélyen munkál benne az a hit, hogy bekövetkezik-bekövetkezhet), az ukrónia éppen annak szükségszerűtlenségét tételezi.”⁹⁷ Mivel gondolati tartalma nem épít a szükségszerűségre, ezért a történelemhez való viszonyulása is sokkal szabadabb, viszont az „ukróniának – már csak a műfaj demonstratív-didaktikus volta miatt is – mindig világos relációban kell állnia a »bekövetkezett«-tel, és ez szükségképpen bezárja a »mi lett volna, ha egy bizonyos dolog másként történt volna« dimenziójába. Ezt támasztja alá az a nyilvánvaló közös tulajdonság is, hogy az ukróniák kényszerűségből megőrzik a valódi történelmi folyamatok valódi szereplőit. (már csak azért is, mert ez a fajta »ahistorizmus« legtöbbször tagadja a »helyzetek szülte emberek« létét), s csak a relációkat változtatják meg.”⁹⁸ Azaz Bibónak olyan műfaji keretekre volt szüksége, ahol a már megtörténtet organikus kapcsolatba tudja hozni jövőképevel, egy értékközpontú fejlődési koncepcióval. Trencsényi is elsősorban az értékközpontú szemléletmódot tartja a bibói utópia legértékesebb vonásának: „Ezért tartom kiemelkedő jelentőségűnek Bibó morális maximájú fejlődésdefinícióját (erőszakmennyiség minimalizálása, hatalomkoncentráció csökkentése, nagyobb szabadság). Elvonatkoztatva mindenfajta teológiától, a politikai gondolkodás olyan mércéjét állítja fel, amelyet (bár mérce, és nem egzakt mértékegység) a bibói gondolkodás kontextusából kiszakítva is használhatónak vagy legalábbis megfontolandónak tartok.”⁹⁹

Az *Uchrónia* spekulatív jellege miatt kilóg ugyan az „antispekulatív” Bibó életművéből, de szerves része és továbbgondolása mindannak, amit Bibó előtte írt az európai politikai vagy társadalmi fejlődésről, annak céljáról és értelméről. Az *európai társadalomfejlődés értelme* szöveg víziója a szocializmus által kiteljesített európai politikai fejlődés által létrehozott társadalom és politikai berendezkedésről az *Uchrónia* folytatásának tekinthető.

⁹⁷ Trencsényi Balázs, 1993. 39.

⁹⁸ Trencsényi Balázs, 1993. 40.

⁹⁹ Trencsényi Balázs, 1993. 42.

Mint láttuk, Bibó egész politikai gondolkodásának alapját, mélyrétegét a keresztény értékekkel való átitatódottság jellemzi. Ahogy Kende Péter fogalmaz: „Bibót sokféleképpen határozták meg a magyar politikai történetben, de szerintem gondolatrendszerében vitathatatlanul a kereszténység a legfontosabb elem. [...] az biztos, hogy számára a humánus nem volt egyéb, mint Krisztus tanításainak a követése; és hogy az európai civilizáció kifejlődése szerinte a keresztény társadalomszervezési elvek megjelenésével és fokozatos térhódításával magyarázható.”¹⁰⁰ És ami Bibónál mint keresztény gondolkodónál novum, hogy nem konzervatív politikai filozófiát művelt; hanem „a keresztény filozófiai alapokról egy liberális jog- és eszmerendszer felé indult el”.¹⁰¹ Ahol a hangsúly a szabadság technikáin és a jogon van, ami megerősíti azt a – már hangoztatott – feltételezésünket, hogy Bibó – írásából rekonstruálható – kereszténységképeként az európai politikai fejlődés szempontjából van tartalma és jelentősége. Valószínűleg ez indokolja, hogy Bibó kereszténysége valóban nem mutat pregnánsan felekezeti jelleget. „Bibó tetteit és tanulmányait meghatározó etikum lényege szerint nem protestáns felekezeti jellegű. [...] Bár történetileg és formailag kétségtelenül hatott rá az európai protestantizmus.”¹⁰² Inkább, mondhatnánk, Bibó kereszténysége revideált katolicizmusként, vagy ökumenikus kereszténységként jellemezhető, mert Szent Ágoston éppúgy ihletői közé tartozott, mint Kálvin vagy Luther, és az eddigiek alapján az is világos, hogy az *Uchróniában* kirajzolódó, a szó eredeti értelmében katolikus, tehát egyetemes egyház volt számára az ideális egyház, bár kétségtelenül nem teológiai, hanem társadalmi és politikai szempontok miatt. Vannak ugyanakkor a bibói kereszténység-felfogásnak olyan elemei, amelyek protestáns jellegűek; több vonatkozásban is, de az előbb mondtak miatt vitatható Makkai László megállapítása, aki szerint Bibó politikai filozófiájában „protestáns elv” érvényesül. Az elvet a speyeri birodalmi gyűlés fogalmazta meg 1529-ben, amellyel 5 fejedelem és 14 szabad város így tiltakozott a római egyház valláskényszere ellen: „Isten tiszteletének és a lelki üdvösségnek dolgaiban minden-

¹⁰⁰ Kende Péter, 1997. 201.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 233. Donáth László: „Nektek, barátaimnak mondom: Ne féljetek...”

kinek önmagáért kell Isten elé állnia és számot adnia”. Ezen az elven alapszik a bibói etika is – mondja Makkai –, amennyiben Luther óta a „látható, szervezett egyház mint »hivatal« nem adhat tételes tanácsot a világi kormányzásra, sőt a társadalmi morálra sem. Ezt a szolgálót a középkorban valóban az egyház, abban is a klérus látta el, a reformáció, s főleg a felvilágosodás óta azonban a politika és az etika az emberi gondolkodás autonóm területeivé, szekuláris eszmerendszerekké váltak. Ez nem jelenti viszont azt, hogy a keresztény ember világi hivatásában ne képviselje a keresztény hit politikai és etikai konzekvenciáit mind önmagával, mind másokkal szemben, mindig az embertárs javára.”¹⁰³ Bibó etikájának és egyházfelfogásának centrális eleme éppen az, hogy az egyház a történelem folyamán a legfontosabb „tanító hivatal”, a közösségi értékelés és értékképzés folyamatát leghatékonyabban alakítani képes társadalmi intézmény volt, amely – ha nincs a hatalmi zsákutca – ma is a politikai fejlődés kereteit adhatná.

Bibó kereszténység-felfogásával és annak protestáns jellegével kapcsolatban egy hatástörténeti szempontból fontos adalékot találhatunk az *Uchróniában*, ahol megemlíti Adolf Harnack, a liberális teológia kiemelkedő alakjának nevét. Harnack munkásságának rövid áttekintésére azért van szükség, mert az általa képviselt történeti teológia Bibó felfogására is hatással lehetett – erre több mozzanat is utal – illetve Ravasz László teológiai gondolkodását is befolyásolta kezdetben a német teológusprofesszor munkássága.

Az *Uchrónia* hivatkozott részében Bibó mint címzetes váci kanonok azzal vádolja „Ravasz bíborost”, hogy igehirdetéseiben a keresztény szabadgondolkodást nem támadta ugyan, de soha nem adott világos felmentést a keresztény szabadgondolkodók ateizmusára, abból a megfontolásból, hogy a fundamentalista (egyedül a Szentírásra támaszkodó) teológusok megbotrányozását elkerülje „holott köztudomású, hogy nemcsak, hogy nem fundamentalista, hanem annak idején a Harnack bíboros nyomán kialakult modern bibliaszemlélet volt rá jelentős formáló hatással”.¹⁰⁴

Adolf Harnack, a XIX. század egyik meghatározó evangélikus teológusa volt, akinek legjelentősebb munkája *A kereszténység lényege* már

¹⁰³ A protestáns elv érvényesülését Bibó gondolkodásában Makkai László mutatta ki. Lásd Makkai László, 1987. 31–32.

¹⁰⁴ Bibó István, 1990. IV. 274.

1906-ban megjelent magyar nyelven, de másik nagyobb műve *A keresztesség ideáljai és története* is hozzáférhetővé vált a magyar olvasókörzség számára már 1911-ben. Harnack neve – mint Csepregi András egy, *A keresztyénség lényege* megjelenésének századik évfordulója alkalmából írt tanulmányában megfogalmazza – idegenül, sőt ellenségesen csenghet a huszadik századi protestáns teológián felnevelkedett keresztyén számára, aminek oka az a teológiatörténeti adalék, hogy az 1920-as évektől kezdve a protestáns teológiát mind inkább hatása alá vonta a Karl Barth nevével fémjelzett irányvonal.¹⁰⁵ Másrészt a magyar protestáns teológusokon kívül a laikus értelmiség sem igen hallhatott Harnackról semmit az 1930-ban bekövetkezett halála óta eltelt hetven évben, a magyar recepció ugyanis – Balogh Józsefnek a Budapesti Szemle 1926-os évfolyamában megjelent méltató tanulmányától eltekintve – gyakorlatilag elmaradt, illetve Magyarországon is az történt, ami Harnack munkásságának szűkebb közegében, Poroszországban; a barthi hatás teljesen lesöpörte az általa képviselt liberális teológiai koncepciót a teológiai viták asztaláról. *A keresztyénség lényege* megjelenésétől a '30-as évekig eltelt szűk három évtized alatt ugyanakkor ismerté vált a magyar protestáns körökben is, az időfaktor hosszúsága pedig indokot ad számunkra, hogy a könyv által gyakorolt hatást ne becsljük le, sőt feltételezhetjük – Csepregi András megállapításával egyetértve –, hogy Bibó Istvánra is hatást gyakorolhatott Harnack gondolkodása. Legalábbis sokkal egyértelműbbek a harnacki hatás jelei Bibó keresztyénység-felfogásában – ez a Krisztus-képek és a történelemszemlélet egyező vonásaiból feltételezhető –, mint a XX. század második felének protestáns teológiájának jelei, amelynek kiemelkedő teljesítményei valószínűleg el sem jutottak Bibóhoz. Ugyanakkor az indokhoz, hogy miért maradt Harnack munkássága – a teológia tudományát művelő szűkebb köröket leszámítva – mégis ennyire visszhangtalan a halála utáni időszakban, a történelmi események által szolgáltatott háttér adhatja a magyarázatot. Harnack a porosz királyi udvar által támogatott tudós volt, aki jó kapcsolatokat ápolt a császárral is, kiváló szervezőképességét és tudósi-tanári kvalitásait felismerve 1888-ban I. Vilmos kinevezte a berlini egyetem tanárának, illetve 1905-től a Királyi Könyvtár vezetőjének, amely látványos fejlődésnek az ő kezei alatt indult. Munkájának eredményeként a császár 1914-ben nemességet is adományozott neki.

¹⁰⁵ Csepregi András, 2000. 32–43.

Azonban Harnack még ugyanebben az évben, augusztus 4-én a császár kérésére megfogalmazta a német néphez szóló császári háborús kiáltványt, majd a porosz tudományos és művészeti élet kilencvenkét kiemelkedő képviselőjével együtt aláírta az *Értelmiségi Kiáltványt*, ami a háborús szándékokat közvetve támogató nyilatkozatként óriási megdöbbenést okozott a porosz teológusok bizonyos köreiből. Ezt a megdöbbenést Karl Barth, az ekkor még fiatal teológus fogalmazta meg legkifejezőbb módon, amikor ezt írta négy évtizeddel később: „Mivel [az aláírók ethoszát] tévelygésnek tartottam, úgy ítélem meg, hogy sem etikájukat, sem dogmatikájukat, sem biblia- és történelemértelmezésüket nem követhetem többé, s hogy legalábbis számomra a tizenkilencedik század teológiájának immár nincs jövője.”¹⁰⁶

De mi is volt a harnacki liberális, vagy tudományos teológia módszertana és lényege, amihez képest a barthi rendszer visszafordulást jelentett? Az első – és talán legfontosabb – kérdés, hogy *hogyan viszonyult a liberális teológia az evangéliumhoz, és az evangéliumból kirajzolódó Krisztus-képhez*. Harnack elsősorban a történettudomány és az átértelmezett történelemből származó életpasztyalataink eszközeivel nyúl az evangéliumhoz és Jézus alakjának megrajzolásához. A történeti megközelítés ugyanis kizárja az apologetikát, amely a vallás feltételezett hasznával foglalkozik, ezért általában részérdekeket képviselő egyházi programok mellett hozzák fel érvként eredményeit, másrészt elveti a történeti kutatás által meghaladott vallásbölcseleti megközelítést is, amelynek legnagyobb hátránya, hogy elvont és általános vallásfogalom áll vizsgálódásainak középpontjában. Harnack történeti módszerének lényege az, hogy a jelenségeket és a lényegét elválasszuk, megkülönböztessük egymástól, azaz, megtaláljuk azt az evangéliumok üzenetében, ami mindig érvényes és elválasszuk attól, ami koronként más-más, tehát változó formában fejezi ki azt. Ez a „magot” a „héjtól” elválasztó történeti módszer lényege, ami feltételezi azt is, hogy a teológusnak, ha a változatlanul érvényes mondanivalót akarja közvetíteni, időnként tabukat kell döntögetnie, horrible dictu tudatosan megbotránkoztatnia is kell. Ez a szemlélet a „krízisváró” keresztyénység szemlélete, a protestáns teológia ekkor már meghallotta az Isten haláláról szóló Nietzsche-idézet mögött álló modern ember szavát, és Harnack ennek a keresztyénységet ért kihívásnak a valóságát akarta tudatosítani. Ez a teológiai

¹⁰⁶ Zahrt, Hainz, 1997. 17. Idézi: Csepregi András, 2000. 32.

személetmód a kor egyik legnépszerűbb – a kereszténységet és Krisztus alakját történetiségében megragadni akaró – teológiai irányzata volt, képviselői között elég a később még tárgyalandó Ferdinand Christian Baurra, vagy a Ravasz korai teológiai munkásságának ihletői közé tartozó idősebb Bartók Györgyre gondolnunk.¹⁰⁷

A harnacki teológia másik dimenziójában a liberális teológia és az előbbieken vázolt történeti teológia viszonyát kell vizsgálnunk. Harnack teológiájában a lényegét, az örökké érvényes mondanivalót feltáró történeti módszer feltételezi a liberális szemléletet, azaz a teológus szabadságát arra, hogy meghaladjon olyan tabukat, amelyek egy korszak politikai-gazdasági vagy szellemtörténeti adottságai miatt rakódtak az evangéliumi mondanivalóra. De a választás szabadságát a történeti módszer alkalmazásának lehetősége jelenti a teológus számára. A liberális jelleg Harnack koncepciójának antropológiai szemléletében ütközik ki leginkább. Számára a kereszténység és Jézus alakjának hitelessége abban mutatkozik meg, hogy a jézusi parancsolatok (legjellegzetesebben a „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, lelkében viszont kárt vall” mondata) olyan normákat adnak az ember hétköznapi életvezetéséhez, amelyek teljesen ellentétben állnak az általunk érzékelt és megélt valósággal, és a tényekkel. Ezért a kereszténység sem lehet pusztán kultúrvallás (a protestantizmus pedig kultúrprotestantizmus), mert mondanivalója nem feltételez hatalmi-politikai, vagy kulturális intézményeket, „korszellemet”. „Azáltal, hogy Jézus a gondviselés gondolatát hézagatlanul kiterjeszti az emberiségre és a világra, az által, hogy annak gyökerét az örökkévalóságba vezeti vissza, s hogy az istenfiúságot adomány és feladat gyanánt hirdeti, a vallás tapogatózó és dadogó kísérleteibe életet öntött és azokat befe-

¹⁰⁷ Harnack történeti módszerének következtetései ugyanakkor a kor teológusai számára nehezebben emészthető eredményeket hoztak, olyannyira, hogy saját egyháza is megfogalmazta vele szemben szakmai kifogásait egyetemi tanári kinevezése előtt. Harnack ugyanis – mindamellett, hogy hitt benne – nem igazolta történeti módszerével a feltámadás tényét, csak annak a tanítványokra gyakorolt hatásait, megkérdőjelezte János evangéliumának, az Efézusiakhoz írott levélnek és Péter első levelének szerzőségét, amivel kétségbe vonta apostoli eredetüket. Ezen túlmenően kritikával viszonyult Jézus szűztől születéséhez, feltámadásához és mennybemeneteléhez, illetve kétségbe vonta a kereszttség sákramentumának közvetlenül Jézus által történt alapítását is. Apja, aki szintén teológus tanár volt, mindezek miatt egyenesen úgy nyilatkozott róla, hogy nem tartja többé fiát keresztény teológusnak.

jezte. [...] Ettől fogva az emberi nem értéke fokozódott; az emberi nem és mi magunk is egyik a másikra nézve drágábbak lettünk. Isten atyánkul való gyakorlati elismerése egyúttal az ember iránt való igaz hódolat.”¹⁰⁸ Ez a kereszténység liberális felfogásának credo-ja, az „emberi lélek végtelen értékének” középpontba állítása és a kereszténység értelmének az Isten-ember kapcsolat tekintetében egyik fő tartalma.

Harnack teológiájának harmadik fontos rétege az evangéliumi kritika, amelyet saját korára alkalmazva kaphat egy teológus gyakorlati, a létező társadalmi rendre vonatkozó következtetéseket. Ebben a tekintetben a szociális problémák és a társadalomban meglévő igazságtalanságok társadalmi feszültségeket generáló kérdése kerül középpontba.¹⁰⁹ Harnack két végletes álláspontot emel ki Jézus szociális színezetű tanításaival kapcsolatban. Az egyik szerint Jézus, aki a felebarát szeretetét teszi a legfontosabb parancssá és az ellenségünkkel való jótettekre buzdít minket „bamba tekintettel bámul a világba” és azért hirdet szegénységet az őt követőknek, mert maga is elnyomott és rossz körülmények között élő közösségből származik, ezért viszolyogva fordul el mindentől, ami a gazdagok világát jelenti. A másik véglet szerint Jézus példázatainak fő mondanivalóját nem a szociális színezetű tanítások jelentik és a szegényekkel való törődése sem pusztán szociális érzékenység folyománya, hanem a vallási mondanivaló illusztrálására szolgáló motívumok. Ezt az is alátámasztani látszik, hogy Jézus a fennálló politikai-társadalmi rend megdöntésére sohasem buzdította követőit és maga sem törekedett erre.

A két véglet közti ellentmondást Harnack a történeti bibliaértelmezés módszerével igyekszik feloldani. Ennek első lépéseként megvizsgálja, hogy mit jelentett Jézus korában a gazdagság és a szegénység, és hogy ez hogyan kapcsolódott a vallásos élethez. Ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy a korban megfigyelhető tömeges szegénység elsősorban a vallási vezetők csoportjai alkotta elit felelőtlenségére vezethető vissza. Az utcasarkokon fennhangon imádkozó, díszes ruhákban járó és

¹⁰⁸ Harnack, Adolf, 1906. 55. Idézi: Csepregi András, 2000. 38.

¹⁰⁹ Az igazságtalanságokkal kapcsolatban itt csak érintőlegesen jegyezzük meg, hogy a kor porosz szociális rendszerét, amit a jóléti állam későbbi szakértői bismarcki modellnek kereszteltek el, alapvetően két szándék jellemezte. Az egyik, hogy a nyugdíjellátáson keresztül biztosítsa a középrétegek lojalitását a monarchia iránt, a másik, hogy a rendszer a társadalmi státusz figyelembevételével elosztott juttatásokkal konzerválja a társadalomban meglévő státuszkülönbségeket.

a köznépet megvető farizeusok (írastudók) ellen szavát felemelő Jézus nem általában szól a gazdagok vagy jómódúak ellen, hanem az ellen a zsidó vezetőréteg ellen emeli fel szavát, amelynek módjában állna segíteni a zsidóság elszegényedett rétegein. Másrészt – mondja Harnack – a jézusi tanítás arra fekteti a hangsúlyt, hogy a vagyon és a mértéktelen jólét a lelki életet nyomorítja meg, amennyiben „földi gondokba bonyolítja és hitvány anyagi élvezetre csábítja az embert”. Ez egyúttal cáfolata annak a közkeletű vélekedésnek is, hogy a kereszténység tipikusan a társadalmi vagy anyagi felemelkedésben ritkán, vagy egyáltalán nem reménykedhető rabszolgák vallása lett volna. „[...] Harnack képesnek bizonyult arra, hogy üzenetével transzcendentálja az európai társadalom fejlődése során jelentkező mindhárom jelentős megoldási kísérlet, mind a liberális, mind a konzervatív, mind a szocialista típusú gazdaságpolitika korlátait, mégpedig úgy, hogy az evangélium kritikáját alkalmazza velük szemben.”¹¹⁰

A harnacki teológia módszerének középpontja tehát a kritikai attitűd, amely az evangélium és a történelem együttszemlélésének és elválasztásának lehetőségét teremti meg, és ami korlátozott mértékben, de igaz Bibó kereszténységképére is: „Az evangélium és a történelem Harnack által kidolgozott kapcsolatában az evangélium megóv attól, hogy a történelem az abszolút igény súlyával nehezedjen ránk, birtokolja jelenünket, sőt meghatározza jövőnket is; a történelem komolyan vétele viszont megteremti az evangéliumi kritika közegét, azt a sűrű, s nemcsak egyéni, hanem közösségi vonatkozásrendszert, ami a kritika gyakorlását súlyos, tétre menő vállalkozássá teszi. Ennek meggyőző példáját kaptuk a szociális kérdés tárgyalásakor is; s az evangélium és a történelem ilyen összekapcsolása Harnack teológiai módszerének maradandó érdeme.”¹¹¹

Érdekes az eddigi gondolatmenetet párhuzamba állítanunk Bibó másfajta intenciójú Krisztus-felfogásával a *Három verselemzés* című írása alapján, melyben döntően a személyes hit rezdüléseit fedezhetjük fel, így nem véletlen, hogy az itt előttünk álló Krisztus-portré alapjában véve eltér attól, amit az eddigiekben láttunk. A *Három verselemzés*ből ugyanis olyan Istenkép rajzolódik ki előttünk, aki nem könyörgések,

¹¹⁰ Csepregi András, 2000. 39.

¹¹¹ Csepregi András, 2000. 40.

vagy emberi jócselekedetek hatására kicsikart csodatettekkel hárít el minden akadályt a hívő ember útjából.¹¹² Úgy segíthet, hogy nem segíthet. Az akadályok elhárításának lehetősége bennünk rejlik, a bennünk levő isteni szikra segítségével. Az Isten szabadsága egyben az ember szabadsága, az Isten nincsen maga által megszabott játékszabályokhoz kötve, mert az ember sorsa nincs előre megírva, nem *szüükszerű* tehát az életünkbe való isteni beavatkozás. Ellenben az embernek fel kell nőnie ahhoz, hogy az isteni munkálkodás részese és alanya lehessen. Meg kell értenie, hogy a világban nem a hatalmas Isten van jelen, hanem a testet öltött Isten: Krisztus. A világban élő ember „csak” a megalázott, keresztre feszített Krisztushoz fordulhat.

Ennek az érvelésnek az alapját az adja, miszerint Isten mindenhatóságát vonnánk kétségbe, ha azt feltételeznénk, hogy a saját maga alkotta feltételeitől eltérve, csodatettekkel avatkozna be az ember életébe, hogy őt veszélyektől vagy próbáktól megóvjá. „S mindezt teljessé teszi a földre szállt Istenre, Jézusra való hivatkozás, akinek az emberré válása nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy esendővé, nem tökéletessé – bizonyos értelemben nem tökéletessé és nem mindenhatóvá – vált, hiszen Krisztus a kereszten minden, csak nem mindenható.”¹¹³ Ez a szemléletmód, amely Krisztust elsősorban mint szenvedő embert állítja a középpontba, illetve ezt a dogmátlanított vagy mitológiátlanított Isten-ember viszonyt gyakran és előszeretettel hozzák kapcsolatba a XX. század második felének meghatározó protestáns irányzatainak teológusaival. Így kerül szóba legtöbbször Bibó kereszténység-felfogása kapcsán Rudolf Bultmann, akinek nevéhez a mitológiátlanított hit koncepciója fűződik, vagy Paul Tillich, akinek Bibó társadalomfejlődési elméletéhez sok vonatkozásban nagyon hasonló közösség-központú teológiai koncepciója van, vagy Dietrich Bonhoeffer, akinek a gondviselésről alkotott nézetei hasonlíthatók még a legjobban a bibói Istenképhez. Korábban ezeket a

¹¹² Dénes Iván Zoltán. (szerk.), 2001. 335–347. A szöveg töredékesen megjelent már egyszer *Két verselemzés* címen a *Confessio* 1979/4. számában, abból kimaradt Illyés Gyula *Églakók* című versének elemzése. Az *Confessio*-ban közölt verselemzések után egyébként egy Dietrich Bonhoeffer idézet is szerepel, de ezt nem Bibó István illesztette a szöveg végére, hanem a szerkesztő Vályi Nagy Ervin. Ezzel nyilvánvalóan a bibói kereszténység-felfogásnak a modern protestáns teológia „dogmátlanított” és a hívő embert evilági magányosságra ítélő szellemi irányzatával való analógiáit kívánta hangsúlyozni, de ez a párhuzam hatástörténeti szempontból – mint a későbbiekben látjuk – nem indokolt.

¹¹³ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2001. 342.

hatásokat magam is figyelembe veendőnek ítéltém, de ennek ellene szól néhány szempont. Egyrészt azok a hatások, amelyek a radikális teológia említett képviselői részéről érhatték Bibót, kevésbé valószínűek, ha figyelembe vesszük azt, hogy Bibó kereszténység-felfogásának nagyon sok eleme már – amint láttuk – a '40-es években készen áll. Illetve az ez irányú szövegek vizsgálatánál kiderül, hogy filológiai módszerekkel semmilyen modern teológiai hatás nem mutatható ki Bibónál, aki köztudottan egyébként is nagyon ritkán közli tanulmányaiban az általa felhasznált forrásokat, különösen így van ez *Az európai társadalomfejlődés értelme* című szöveg esetében, ahol lábjegyzetelésre már csak azért sem volt lehetősége, mert az egy magnóra mondott szöveg átirata.

Bibónak a *Három verselemzésből* kirajzolódó – sajátosan protestáns – Krisztusképét nem lehet az európai fejlődésről szóló eszmefuttatásból kirajzolódó Krisztusképpel azonosítani annyiban, hogy a keresztre feszített Krisztus *szenvedését* középpontba állító kereszténység-felfogás nyilvánvalóan nem alkalmas arra, hogy társadalometikai program kiindulópontjául szolgáljon. Ellentmondás azonban nincs, mert – mint többször leszögeztük – a kereszténység szerepe Bibó írásaiban a társadalom- és a politikai fejlődés vonatkozásában pregnáns, ebben a vonatkozásban viszont a keresztre feszített Krisztus jelentősége nem a szenvedés attribútumain van, hanem azon, amit Pál apostol tesz hangsúlyossá. „Mindamellet méltatlan az a vád, hogy Pál kiforgatta Krisztus evangéliumát, vagy valami egészen mássá tette. Mindenesetre sajátos hozzájárulása az ő hozzájárulása, egyben azonban organikus folytatás, hiszen kiindulópontja Krisztus kereszthalála, *Krisztus ama gesztusainak betetőzése, amelyekkel a békességes tűrés világot meggyőző erejét illusztrálja* [kiemelés tőlem – T. M. L.]”¹¹⁴

Az „Ige-teológusa”

Ravasz László szellemi indulása sok tekintetben rokonítható Bibó István korai jogelméleti munkásságának tudományos alapjaival, mivel mindketten azonos szellemi forrásvidékből merítettek. Ez a közös forrásvidék az Erdélyi Iskola volt, hiszen Ravasz László a kolozsvári teológián Böhm Károly tanítványa volt, illetve Bartók György református püspök

¹¹⁴ Bibó István, 1982. 569.

mellett volt püspöki titkár, akik mind a ketten az erdélyi szellemi élet kimagasló személyiségei voltak, és – mint már említettem – Böhm tanítványaiból alakult a magyar filozófiatörténet egyik legnagyobb tradíciójával rendelkező szellemi csoportosulása, az Erdélyi Iskola is. Ravasz László ennek az iskolának a teológiában továbbélő értékteológiai, míg a részben Bartók-tanítvány (az ifjabb Bartók Györgyről van itt szó) Bibó István ennek a jogtudományban megjelenő jogfilozófiai irányzatát képviseli, viszi tovább és alakítja át a maga módján.¹¹⁵

Az Erdélyi Iskola tagjai neokantiánus alapokból kiindulva értékfilozófiát műveltek, amelyet azonban a '20-as évektől kezdve egyre inkább felváltott egy újféle orientációs igény. Ez az irányváltás a teológiában szintén megfigyelhető, és mielőtt részletesebben elemeznénk Ravasz teológiai előfeltevéseit – a téma szempontjából megszabott határok között – érdemes kitérnünk a XIX–XX. századi magyar teológia szóban forgó irányzatainak rövid áttekintésére. Ez azért is kíváncsú, mert így tisztázhatjuk azt is, hogy mi a lényegi különbség a liberális teológiai és az értékteológiai irányzat – Ravasz teológiai gondolkodásának két végpontja – között.

Hegedűs Loránt *Újkantiánus és értékteológia* című könyvében áttekintő összefoglalást ad a magyar teológiatörténet e két nagy irányzatának történetéről, és egyebek között Ravasz László munkásságáról is. A következőkben ezért vezérfonalként az ő könyvének gondolatmenetére támaszkodom, érintve emellett Ravasz vonatkozó munkáit is, illetve a Ravasz-recepció irodalmából – ami érthető módon csak a '90-es évek elejétől indult meg, főleg Ravasz László addig kiadatlan munkáinak megjelentetésével, illetve a két világháború között kiadott és népszerűvé vált írásainak újrakiadásával – a téma szempontjából fontos írásokat.¹¹⁶

A neokantiánus filozófiai alapokon nyugvó teológiai irányzatok megjelenésének kiváltó okai között a századforduló korának tudományos eredményeit és a filozófiai gondolkodás paradigmaváltásait figyelhetjük meg. A természettudományok fejlődése ugyanis alapjaiban rendítette meg a kereszténység világnézeti monopóliumát, valamint megjelentek a társadalomtudományok is, melyekre komoly hatást gyakorol a többek között Auguste Comte, a szociológia megalapítójának

¹¹⁵ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 153–165. Perecz László: Böhm, Bartók, Bibó. Az Erdélyi Iskola hatása a bibói munkásságra.

¹¹⁶ Hegedűs Loránt, 1996.

névéhez fűződő pozitivistá irányzat. A keresztény és azon belül a protestáns teológiát ért komoly kihívások megérlelték a liberális teológia megjelenését, amelynek kiemelkedő nemzetközi elismertségű képviselői között tartották számon a már említett Adolf Harnackot, és az irányzat elég hamar megjelent a magyar teológiai gondolkodásban is. A magyar református egyház olyan képviselőit kell itt megemlítenünk, mint Nagy Károly püspök, Molnár Albert kolozsvári teológia-professzor, vagy idősebb Bartók György püspök, aki, bár még a liberális teológia szellemében nevelkedett, már előkészítője az azt követő neokantiánus irányzatnak, és egyik szellemi mentora volt Ravasz Lászlónak is.

Az értékteológiai irányzat gyökereit Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher és Georg Wilhelm Friedrich Hegel filozófiája jelentette. Kant az ember által szerzett ismereteket a tapasztalásból eredeztette, a tapasztalás folyamatát pedig – mondja – az emberi szellem a priori törvényei alakítják. Ilyenformán a szellem válik abszolút értékké; amennyiben az igazság is az emberi szellem által tételezett érték, az Isten-fogalomhoz pedig az erkölcsi tudat vezetheti el az embert. Kantot, miközben filozófiájában megtartja a keresztény terminusok jó részét (Isten, halhatatlanság), valójában az erkölcsi tudat kérdése foglalkoztatja, mert Isten az emberi tudatban létező dolog, nem pedig azon kívül álló valóság. Isten-képünk és ember-képünk olyan ideák vagy eszközök, amelyeknek az etikán belül van interpretációs szerepük, de az Isten létezése elméletileg nem verifikálható.

A liberális teológia közvetlen forrásának Schleiermachert tekinthetjük, akinek vallásfelfogása jól példázza a liberális teológia szemléletmódjának konstans elemeit. Schleiermacher ugyanis a kereszténységet elsősorban *történetiségében* ragadta meg, miközben hordozójának az embert tartotta. „Így szerinte a teológia sem lehet más, mint az egyházban élő Krisztusnak valamely konkrét személy tudatában való rendszerezett fogalmi jelentkezése, illetve annak kifejezése. [...] A teológiát vallástudománnyá avatja, és így a maga korában biztosítja annak önállóságát, megmentve azt mind a tudománytalanságtól, mind a filozófiában és az általános szellemtudományban való felolvadástól.”¹¹⁷ A schleiermacheri vallásfelfogás alapja a *kegyesség* fogalma, amely elsősorban az Istennel való közvetlen kapcsolat kifejeződése, másrészt az emberi élet szempontjából egyszerre jelent egyediséget – amennyiben maga a keresz-

ténység is az egyénben manifesztálódik – és egyetemességet, a vallás közösségi világmagyarázó jellegénél fogva, ugyanakkor az előbbiekből adódóan érzelmi kategória. A rendszer lényegét mégis a kereszténység definiálása jelenti. Vallásfelfogásában a kereszténység fogalmának két tartalmi összetevője van, egyrészt a kereszténység jelenti annak *történetiségében adott tényét*, másrészt a *ténynek az egyes emberben történő megtapasztalását*, így az egyéni tapasztalás egyesül a történeti mozzanattal. Ami az egyház dogmatikai szabályait illeti, Schleiermacher rendszerében ezek szintén az emberi tudatban adott tények, mivel a kegyességből adódó igazságokról van szó, racionális vizsgálatuk tehát csak arra szorítkozhat, hogy a velük kapcsolatos fogalmakat kell tisztázni, tartalmukat azonban nem – mert nem is lehet. Az ember által tételezett dogmatikai igazságok mindig időlegesek, mert kötődnek az egyház, tehát a világban megjelenő szervezett közösség helyzetéhez. Ez a gondolat a protestáns liberális teológiának – Harnacknál is kifejtett – fontos eleme, ami megalapozza azt az elgondolást, hogy az egyház által képviselt és örök érvényűnek tartott üzenet aktualitása – aminek középpontjában a Krisztus által elvégzett megváltás áll – nem az emberi gondolkodás, de nem is intézményi-politikai, vagy hatalmi keretek függvénye. Másrészt ez a felfogás emlékeztet a történeti szociológia társadalmi értékek kialakulását és változásait vizsgáló szemléletmódjára is, amennyiben az értékek artikulálódását és tartalmi összetevőinek módosulását a különböző korszakok szellemi irányzataitól és világnézeti felfogásától megtisztítva próbálja feltárni.

Schleiermacher Krisztus-felfogásában tehát – a kereszténységről alkotott képéből következően – két szempontot egyesít. Krisztus alakja egyszerre történeti jellegű, amennyiben a kereszténységet történeti oldaláról közelíti meg, másrészt Krisztus a forrása a kegyességnek, amely elsősorban érzés, és mint ilyen, az Isten felé mutató élmény kifejezője – keresztény terminológiában: az Isten felé vezető lehetőség az ember számára.

A liberális teológia megjelenésének másik forrásvidéke a hegeli vallásfilozófia volt, amely ötvöződött Schleiermacher felfogásával. Hegel filozófiájában az igazságot a gondolkodás dialektikus módszerével megközelítő ember áll a középpontban, illetve egy olyan Isten, aki a filozófiában, a vallásban és a művészetben teljesíti ki önmagát, biztosítva az ember számára az igazság megismerésének lehetőségét, tehát Hegel az ész és nem a kegyesség oldaláról közelítette meg az Istennel való

¹¹⁷ Hegedűs Loránt, 1996. 8.

kapcsolat lehetőségét. Krisztus ennek megfelelően az emberben megnyilatkozó eszme megvalósulását jelenti – tehát Krisztus-képünk egy racionális aktus eredményeként jön létre.

A liberális teológia így a megelőző három nagy teológiai irányzathoz képest, a hittételeket előtérbe állító és a Bibliát betű szerint értelmező ortodoxiával, valamint az ortodoxia által vallott bibliai világnézetet elvető, a morális cselekvést hangsúlyozó racionalizmussal szemben, ugyanakkor a pietizmus tanításait magába építve, a vallást *érzelmi realitásként* kezeli. Ugyanakkor a tudományosság kritériumának való megfelelés érdekében a vallásos fogalmak racionális vizsgálatát és a Szentírás történeti vizsgálatnak – adott esetben kritikának – való alávetését igényli. Így ötvözi egymással a tudományos világnézetet és a vallást, és ahol a kettő ellentétben áll, „ott mindenütt a tudományos világnézetet fogadja el, s a Bibliát, mint mulandó formát, habozás nélkül elveti abban a tudatban, hogy ezzel a vallás érzelmi, benső igazságát menti meg a jelenkor számára”.¹¹⁸ A teológiai liberalizmusban tehát a „vallás igazsága: az Istentől való feltétlen függése az egész Mindenségnek, keletkezésében, létében, folyamatában és végső céljában egyaránt. E függés feltétlen voltának személyes érzelme: a vallás. Fenn kell tehát tartani azt az érzelmet, hogy a világ keletkezésében, létében, folyamatában, céljában Istentől függ, a teremtő, fenntartó, kormányzó és gondviselő szellemtől. De keletkezésének, létének és folyamatának mikéntjére nézve a megfejtést teljesen a tudománynak kell átengedni.”¹¹⁹ Ez nem jelent mást, mint hogy a teológia tudományként való felfogásának igénye és az egyre inkább szekularizálódó világban megszólaltatni kívánt evangélium összetetalálkozott a XIX. század második felének – a pozitivizmusból és a liberalizmusból táplálkozó – társadalmi és tudományos optimizmusával. Ennek a szintézisnek a segítségével olyan eszközt akart a Szentírás és a kereszténység történeti megközelítése révén kidolgozni, amely az üzenet és a mondanivaló érvényét és aktualitását helyezi a középpontba, nem pedig annak forrásait vagy keletkezésének eredeti társadalmi, történeti kontextusát.

¹¹⁸ Makkai Sándor, 1925. 8. Idézi Hegedűs Lóránt, 1996. 10–11.

¹¹⁹ Hegedűs Lóránt, 1996. 11.

A magyar teológiai gondolkodásba is beszüródő változások egyik első adaptálója idősebb Bartók György. Bartók munkássága azonban nemcsak Ravasz szellemi indíttatásának meghatározó eleme, hanem egyúttal a neokantiánus teológiai irányzat egyik – valószínűleg – legnagyobb hatású szellemi teljesítménye. A teológus Bartók érdeklődésében a filozófia állt első helyen, illetve az etika. Nem rendszeralkotó, dogmatikus teológus volt, hanem koherens filozófiai alapokon nyugvó módszert alkalmazó szisztematika teológus, aki elsősorban a kritika és az analízis eszközeivel dolgozott. Teológiájának alapjait a kanti filozófia, azon belül is a kritikai idealizmus és az etikai idealizmus jelentik, valamint Ferdinand Christian Baur történet-kritikai módszere, amely a kereszténységet mint történeti képződményt vizsgálta. Baur módszerére rendkívül sajátos volt, ugyanis a kereszténység fejlődésének történeti folyamatát függetleníteni akarta attól az őskeresztény kortól, amelynek világnézeti keretében és fogalmaival megírták a bibliai újszövetségi könyvek jelentős részét. Baur úgy gondolta, ha lehántjuk az őskeresztény korszak világnézeti héját a Biblia által közvetített tényanyagról, akkor hitelesen tudjuk megérteni és rekonstruálni a vallás fejlődésének napjainkig tartó folyamatát és annak mondanivalóját is. Ez a kritikai módszertani felfogás jelentette Bartók György számára a követendő metodust, egy olyan módszert, amellyel legyőzhető a teológiai gondolkodás számára mindig oly nagy kísértést és egyúttal problémát is jelentő statikusság. Az evangélium és az egyház központi tanításainak igazságát és hitelességét nem a dogmák vagy a kinyilatkoztatott hittételek támasztják alá – mert ezek függenek attól a kortól, amelyben megszülettek –, hanem az emberben megvalósuló erkölcsi-etikai érzék és kötelességtudat, ami hitelessé teszi az egyénben Istentől kialakult képet és a hozzá fűződő viszonyt. Éppen ezért – mondja Bartók – a protestantizmusnak az az érdeke és a célja, hogy ne a történelem alakuljon a dogmák szerint, hanem a dogmák alakuljanak a történelem fejlődése szerint.

Idősebb Bartók György egyetemi tanári munkásságának középpontjában Kant filozófiája állt, nagy érdeklődéssel és pozitív visszhanggal kísért előadássorozatot tartott például *Kant philosophiájának rendszere és befolyása az újjabkori philosophiára* címmel. A vallás, az egyház és az állam kapcsolatát *Vallás és élet, egyház és társadalom* című könyvében vizs-

gálta, amelyben a társadalom és az állam felől szemléli az egyház kérdését, és azt állapítja meg, hogy a vallás nem más, mint a tökéletesség ideája, olyan értékelő eszme, amely az emberi szellem integráns és kitörölhetetlen, azaz szükségszerű része. A vallás lényegében egy Krisztusban megvalósult szeretetvallás, amely az erkölcs és a társadalom alapja, jellegzetessége pedig az állandó fejlődés. A „látható” egyház mint szervezet ugyanakkor nem azonos a vallással, annak csak eszköze, a hívők közösségének kerete. Az államnak pedig – amelynek leginkább kényszerítő feladatát hangsúlyozza a törvények érvényesítésével kapcsolatosan – az a kötelessége az egyházzal szemben, hogy biztosítsa a szabad vallásgyakorlást, megteremtve annak törvényi garanciáit. Az egyház tehát elsősorban etikai célokat követő és megvalósító szervezet, melynek ténykedése a társadalomban egyéb hasznos (kulturális, szociális stb.) funkciókat is érint, de az állami szuverenitás kiterjed az egyházra is, mivel az nem követhet olyan célokat, amelyek sértik az állam főhatalmát.

Idősebb Bartók György azonban – Ravasz értékelésében – nem volt rendszeralkotó teológus, módszere, a kritikai megközelítés nagyon hatékonynak bizonyult akkor, amikor az elemzés célja egy gondolatmenet fonákosságainak és ellentmondásainak kimutatása volt, ugyanakkor ez az állandó önreflexiót is igénylő és eredményező szemléletmód gátolta őt az alkotási folyamatban, így prédikációinak és előadásainak jelentős része kéziratban maradt.¹²⁰ Bartók teológiai gondolkodásának irányvonalát Nagy Károly egyetemi tanár – később szintén püspök – vitte tovább, akinek teológiájából most egy – témánk szempontjából fontos – aspektust emelnék ki, a Krisztus személyiségével kapcsolatos állásfoglalását. Krisztus személyét Nagy úgy értékeli, hogy emberi tartásában és jellemében az emberek számára mutatott fel egy olyan ösképet – mondhatnánk úgy is, hogy a keresztény ember archetípusát –, amelyben megtestesül az erkölcsi tökéletesség. Erre az erkölcsi tökéletességre kell nevelni az egyént és a nemzetet egyaránt, mert ebben fejeződik ki a keresztény ember hitének és kegyességi gyakorlatának mértéke. Ez a Krisztus-felfogás pedig az egész liberális és értékteológiai irányzatra jellemző szemléletet mutat, de ez a meggyőződés – a nemzet és az egyén fejlődésének célja egy, az erkölcsi tökéletességre való fejlődés, ami nyilvánvalóan nem képzelhető el szociális vonatko-

zások nélkül – egyúttal Ravasz László nemzetfogalmát is nagyban alakította és jellemezte, még akkor is, amikor Ravasz már nem a liberális vagy értékteológia útját járta.

A liberális teológia, amely – mint láttuk – a kor tudományos színvonalának megfelelően közelítette meg a teológia tudományának nagy kérdéseit, elsősorban a történettudomány és a filozófia eredményeit használva fel, szemben állt a korszak másik népszerű, pietista hagyományokra épülő, elsősorban a szent életvezetés praxisát hangsúlyozó kegyességi irányzatával is. A kettő között pedig szemléleti, módszertani és világnézeti szakadékok tátongtak. Miután az evangéliumi és a liberális teológiai irányzat nem tudott szintetizáló igénnyel fellépni, ehhez egy új filozófiai alapokon álló teológiai rendszerre volt szükség. Ez az új filozófiai rendszer volt a Kant és Böhm Károly filozófiáján felépülő értékteológia. „Az újkantianus kritikai idealizmusban gyökerező értékteológia abból a felismerésből született, hogy a személyes gyakorlati keresztyénység pietizmusára épülő teológia éppen olyan egyoldalú, mint a csak világnézeti alapra helyezkedő tudományos teológia. A kettőt egy magasabb egységbe kell foglalni, ahol a személyes, gyakorlati keresztyén élet és a világnézeti öntudatosság, azaz a vallás és a tudomány olyan kapcsolatban vannak, hogy egyiknek az érvényessége sem szenved csorbát a másik rovására.”¹²¹ Az új teológia tehát szintetizáló teológia volt, amely a filozófiai gondolkodás következtében kialakult értékközpontú szemléletet egyeztetette a megélt keresztyénység élményközpontú felfogásával. Ennek a fejleménynek azért van jelentősége, mert Ravasz László – mint a későbbiekben látni fogjuk – teológusi munkásságának korai időszakában maga is szintetizáló teológiát művelt.

Teológiai forrásvidékek

A Ravasz által szellemi előképként említett teológusok közül elsőként Albrecht Ritschl teológiájának vázlatos összefoglalását kell áttekintelnünk. Ritschl – aki 1851-től Bonnban, majd 1864-től Göttingenben teológiaprofesszor – keresztyénység-felfogásának nívója az, hogy a keresztyén istengondolatot ideális összekötő kapocsként tételezi az erkölcsi önmegítélés és a természettudományok által korlátozottan megjelenő

¹²⁰ Idősebb Bartók György teológusi portréjáról lásd *Ravasz László*, 1928. 9–43.

¹²¹ *Hegedűs Loránt*, 1996. 29.

világsszemlélet között, ennyiben pedig unikálisnak tartja a többi valóságban található istenképekkel szemben. Az emberi megismerés által megtapasztalható Isten pedig Jézus történeti alakja volt, aki a szeretet Istenének megismerését tette lehetővé az emberek számára. Jézus történelmi létezése Istent kijelentő cselekedetein keresztül vált nyilvánvalóvá, ennek megtapasztalása lehet az alapja, hogy felismerjük Jézus isteni mivoltát. Ritschl teológiája szorosan kapcsolódik Schleiermacher kereszténység-felfogásához, főleg annyiban, hogy ő is a kereszténység etikai oldalát és történeti jellegét teszi hangsúlyossá, illetve kiemeli az Isten–ember viszonyban a feltétlen függés motívumát, a közösség fontosságát, a keresztény ember világért való felelősségét. „Mindkettejük teológiája krisztocentrikus és poláris feszültségek egységében él, amelyek az evangéliumi hitet jellemzik: *objektivitás és szubjektivitás*, egyházi kötöttség és személyes felelősség, meghajlás a történelem előtt és történetkritika, a hit tekintélyének szilárd alapra helyezése és ugyanakkor mindig megújuló világmissziói küldetés.”¹²² Ravasz szerint Ritschl mindezeket túl a teológia gyakorlati és kritikai tudományként való megalapozása és a kereszténység Krisztus-központú értelmezése miatt fontos egyénisége a XIX. századi protestantizmusnak.

A Ritschl-féle felfogás hatására kialakuló – egyben azt felváltó – teológiai irányzatok közül jelentős volt a *szabad teológia* irányzata, melynek egyik központi alakja Otto Pfleiderer teológiaprofesszor volt. Pfleidererről kortársai azt tartották, hogy – az általa képviselt teológiai irányzat nevéhez hűen – független gondolkodó, aki elsősorban a már említett Ferdinand Christian Baur történetfilozófiájából merítette teológiai vizsgálódásainak módszertani háttérét, de szemben állt Ritschl szigorúan antisppekulatív rendszerével, és a hittételek vallásfilozófiai vizsgálata mellett érvelt, valamint tudósi működésének nagy eredményeként kapcsolatot teremtett a német és az angol teológia között. Ravasz szerint Pfleiderer teológiája annyiban volt hatással saját tudományos módszerére, hogy a vallásos élményt az emberi szellem lényegét felmutató és megérintő aktusként szemlélte, illetve a keresztény ember létét az Istennel való szoros egységben vizsgálta.

A Ritschl–Pfleiderer hatás mellett, amely a teológiát filozófiai rendszerként szemlélte, hatással volt Ravaszra az Otto Baumgarten és Friedrich Niebergall által fémjelzett pozitivistá teológia is, amely gyakorlati

teológiai irányzat lévén, elsősorban az igehirdetés élményszerűségének fontosságával és a pszichológiának a gyakorlati teológiában hasznosítható eredményeivel foglalkozott.

A legtöbb impulzust azonban Schopenhauer vallásfelfogása jelentette Ravasz számára, elsősorban a vallás normatív felfogásának kérdésében, ami lehetővé tette a filozófia felé egyébként is nagy érdeklődéssel és szimpátiával forduló, egyúttal jó filozófiai erudícióval rendelkező Ravasz számára a Böhm Károlytól tanult értékten teológiai alkalmazásának kidolgozását. „Az ember *animal metaphysicum*, a metaphysikai szükségérzet az emberi szívnek egyik leghatalmasabb, örökös hiánya. Ezt akarják kielégíteni a vallások és a filozófiai rendszerek. A vallás népmetaphysika, mely természetfölötti kijelentéseken alapszik, hitbeli meggyőződés, tehát a nagy tömegnek való, mely metaphysikai szükségét mások tekintélyének szavára altatgatja el. [...] A vallás tehát semmit sem old meg, csak ékesen bizonyít a szükségérzet mellett, amely annyira eltöltötte minden időben az ember szívét és eltölti míg a világ, hogy egy egyetemes *credo*-t lehetne e pár szóban kifejezni: Hiszek egy metaphysikában.”¹²³ A vallás tehát – és ennyiben a schopenhaueri koncepció is a liberális teológiai hagyomány része – azt a szükségletet fejezi ki, és biztosít számára kereteket, amely az emberben meglévő erkölcsi tudat révén az értékek (a „legyen”) keresésére, alkotására és megvalósítására hivatott emberi szellem sajátja. Ravasz szerint a „van” és „legyen” elmentét – a neokantiánus gondolkodás alapproblémáját – Schopenhauer sajátos koncepcióval oldja fel esztétikájának keretei között, mégpedig az erkölcsi okság elvével: „Kötelesség valamely cselekvés szükségyszerű teljesítése a törvény iránt való tiszteletből, mely elem tárja, amit tennem kell. Ha kell, akkor lehet is, különben az egész erkölcsi világ lidércz-kép lenne s minden bizonyosságunk e rettentő ellentmondásra összeomlana. Így kapjuk meg a szabadság fogalmát, mely nem más, mint az erkölcsi okság elve: felismert erkölcsi célokat – függetlenül az érzéki világtól – megvalósíthatom, mert meg kell valósítanom. Az érzéki világtól független vagyok erkölcsi céloim teljesítésében. Tehát annak kell lennem a haláltól is: halhatatlan lelkem örökkévaló pályán viszi végbe földatát. Végül az érzéki világ és az erkölcsi rend között levő ellentmondásokat a harmadik postulat: az Isten léte s az abban rejlő kezesség egyen-

¹²² Hegedűs Loránt, 1996. 42.

¹²³ Ravasz László, 1907. 52–53.

líti ki.”¹²⁴ Itt Ritschl teológiájának elemei köszönnek vissza, Isten léte és fogalma olyan kapocs, amely a korlátozottan megismerhető világot az emberben rejlő erkölcsi tudattal köti össze.

Az értékfilozófia és Böhm Károly hatása

A fiatal Ravasz Lászlóra szellemi mentorai – és kolozsvári tanárai – közül a legnagyobb hatással kétségkívül Böhm Károly munkássága volt, akinek életműve egy elég jelentős paradigmaváltást mutat, hiszen míg munkássága kezdetén a kantianizmus és a pozitivizmus összeegyeztetésére tett kísérletet, addig később már az érték tudományos neokantianizmus felé orientálódott. Ravasz számára persze Böhm szellemi teljesítményének ez utóbbi aspektusa jelentett orientációs pontot, így mesterének a kanti filozófia alapjaihoz való visszatérése, és a filozófiai vizsgálódás számára kitűzött két fontos célja. Egyrészt az a priori elemeknek – amelyek által világképünket konstruáljuk – a vizsgálata és összefüggéseik feltárása, másrészt az alanyi világkép keletkezésének logikai sorrendjével kapcsolatos magyarázó elvek feltárása. Böhm ezt az utóbbi folyamatot, amikor az Én megkülönbözteti és egyben megőrzi magát a rajta kívül álló valósággal szemben, vetítésnek (projekciónak) nevezi. A folyamat úgy zajlik le, hogy a szemlélő ember a kivetítés révén megkülönbözteti a magától idegen dolgot, miközben az ingerek által keltett kivetítési folyamat végén képalkotó folyamat is végbe megy. A keletkezett képet pedig már az emberi szellem tölti meg jelentéssel és értelemmel, tehát az ember mindenütt a maga alkotta képek között él, azaz, a világ megismerése a képalkotás folyamatával történik, mert ahogy a szellem képeket alkot, ugyanazzal a módszerrel fel is ismeri azokat. Ebben a rendszerben a kivetítés legfőbb értelme az, hogy a külső világról az emberben készült nem tudatos képet az emberi szellem tudatosan *utánpépezze*. Ennek során az ember tudatossá teszi magában az alkotott képek révén benne kirajzolódó valóságképet. A megismerés folyamatának tehát a böhmi rendszerben két központi mozzanata van, az *önkéntelen képalkotás* és a *tudatos utánpépezés*, és így jutunk el a rendszer következő fontos fogalmához, az *önkifejléshez* vagy *önkifejezéshez*, ami nem más, mint a megismerési folyamat végén létrejövő valóságkép

¹²⁴ Ravasz László, 1907. 208.

tudatossá tétele, illetve az ehhez való viszony kifejezése. Ahogy Böhm fogalmaz, a projekcióval és a megismeréssel „magamévá teszem, ami magam vagyok”, tehát a szó ismeretelméleti értelmében öntudatossá válok.

Böhm filozófiájának igazi tartalma azonban az emberi szellem megismerési folyamatával kapcsolatos filozófiai fogalmak vizsgálata, letisztázása, azaz gyakorlati filozófia, olyan dolgok vizsgálata, amelyeknek létezése kimutatható. Tisztáznunk kell ugyanakkor, hogy honnan eredezteti Böhm az *érték* fogalmát, amely filozófiai konstrukciójában és az új teológiai irányzat fogalmi eszköztárában is fontos kategória. Az érték forrása az önmagát megvalósító és kifejtő emberi szellem, illetve az érték maga a megvalósuló szellem, amelyből minden más érték fakad.

Ravasz Böhm Károly filozófiai rendszerét az 1913-ban (mestere halála után két évvel) megjelent, *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire* című munkájában értékeli. Ebben a könyvében a – korábban már tárgyalt – böhmi rendszer lényegét összegzi a következőképpen: „amint látni fogjuk, a Böhm Károly értékelmélete természetesen az esztétikai értékben csúcsosodik ki, hiszen nem is lehet másképpen, mikor az ember alkotja a maga világát és mikor ez alkotás a legnagyobb fokon művészi szemlélet”.¹²⁵ Az érték végső gyökere pedig az „Én önállítása”. A modern protestantizmus így fedezi fel újra az individuumot, aki a vallásos tapasztalás alanya, és akinek erkölcsi feladata és élethivatása az, hogy Isten törvényének engedelmeskedve valósítsa meg az értékek világát. Így válik az érték központi kategóriává Ravasz filozófiai és teológiai gondolkodásában, összekapcsolódva azzal a – részben Nagy Károly teológiai módszeréből eredő – szemlélettel, amely az erkölcsi tökéletességre, az érték-központú szemléletre való fejlődés és nevelődés igényét fogalmazza meg.

Böhm filozófiai rendszere tehát kész alapokat teremtett az értékteológiát művelő későbbi teológus nemzedékeknek, így Ravasz Lászlónak is, aki ezt a filozófiát ötvözte a hitből fakadó élménnyel, megalkotva saját élmény-teológiáját. „Böhm Károly kritikai idealizmusa és szubjektív rendszere az eddigiekben vázolt teológiatörténeti helyzetben alkalmas volt a vallásos élmény egész tartalmának megfogalmazására, az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerbe való beillesztésére. Ez a tudományos rendszer pedig, amely nem kívánt koncessziókat

¹²⁵ Ravasz László, 1913. 7–8.

a vallástól, igazán feddhetetlenül tudományos és modern, tapasztalatból levont rendszernek számított a maga korában. Megalkotója elutasítja az irreális metafizikai spekulációkat, gondolkodása az öntudat végső tapasztalati tényeire alapozódik.”¹²⁶

Az értékteológiai korszak

Ravasz saját teológiai rendszerét *Bevezetés a gyakorlati teológiába* című, 1907-ben megjelent magántanári előadásában Böhm filozófiájára építi fel. Ezt alátámasztandó, kiindulásképpen Böhm azon megállapítását veszi alapul, hogy a tudományokat – a világ kettős természetét figyelembe véve – elméleti és gyakorlati diszciplínákra kell felosztani, ahogy tette Arisztotelész és ahogyan Kant is elméletire és gyakorlatira osztotta fel a filozófiát az észismeretek vonatkozásában. Így áll össze a kantianus-böhmianus világkép kettős magja: a lényeg és érték, melynek alapján a létezőket vizsgáló ontológiai és az értékekkel foglalkozó axiológiai tudományokról beszélhetünk. Így, a kivetítés böhmi koncepciója révén a kereszténység, illetve a protestantizmus tartalma és igazsága is az egyén élményként átélt tapasztalataiban nyilatkoznak meg. A teológia mint tudomány szempontjából ez a megállapítás akkor lehet gyümölcsöző, ha a kanti filozófia felismeréseit és szemléletét teológiai terminusokkal írjuk le. Ezt az átírást Ravasz el is végzi, így Böhm neokantianus érték-elmélete és esztétikai alapelvei talaján egy liberális teológia alapjait teszi le, amelyben „a kanti alapokon adott megoldási módot teológiai terminológiába átírhatjuk s akkor lesz az intelligencia: a bennünk levő isteni erő, istenképiség; az ideál: istenországa, az erkölcsi szabadságra való lassú fejlődés: a megszentelődés útja. Tehát a teológiai erkölcsstan legdrágább alapjait Kant adta meg s örökségének hű megtartása ennek a tudománynak életfeltétele”.¹²⁷

De milyen szerepet kap az új teológiában a kanti filozófia módszertani eszköze, a kritika? A kritika – Ravasz felfogásában – nem hogy megöli, de megmenti a hitet, mert ha a kereszténység elveti a kritikát, akkor skolaszticizmusba fog süllyedni. A kritikai megközelítés a transzcendencia gyakorlati megközelítésének eszköze, azért van szükség rá,

hogy megfoghatóvá váljon a vallás és a kereszténység tartalma, annak történetiségétől és időben korlátozott érvényű dogmáitól függetlenül. A hit ugyanis nem lehet kinyilatkoztatások és csodatételek függvénye. Az igazi hit – Ravasz megközelítésében – akkor lesz szilárd és megingathatatlan, ha a kételkedésből és kritikából fakad, a nagy hitvallók példája is ezt bizonyítja. Ravasz ugyanakkor a kanti módszer korlátait a schleiermacheri filozófiából való építkezéssel és Ritschl teológiájának megállapításait felhasználva lépi túl. Ezzel pedig egy olyan kereszténység- és vallásfelfogáshoz érkezik el, amelyben a történeti Krisztus alakja, és a vallás élményközpontú megfogalmazása helyeződik a középpontba.

A fordulat

A következő lépcsőfok Ravasz tudományos munkásságában az igehirdetés gyakorlati kérdéseit tárgyaló *Homiletikájának* megjelenése volt 1915-ben. Ez legnagyobb lélegzetvételű tudományos munkája is egyben, amelyből szellemi fejlődésének teológiai gyökereit is rekonstruálhatjuk. Mivel az őt ért teológiai hatások elsősorban filozófiai alapokon álltak, ezért Ravasz röviden értékeli Kant és Schleiermacher munkásságát, azt tartva fontosnak kiemelni, hogy a két filozófus tette lehetővé a protestantizmus modernizálódását azzal, hogy lényegét a modern gondolkodás számára érthetővé és időszerűvé tette. A kanti filozófia erkölcsfogalma és a megismerésről alkotott struktúrája ideális volt a vallásosságot a belső elmélyülésre alapozó protestáns teológia számára. Maga a teológia tudományként való létezése is azért vált lehetővé Ravasz értékelésében, mert a kanti filozófia abszolút értékke tette az emberi szellemet, amelyben a priori el van rejtve az erkölcsi és esztétikai érték és az igazságosság is. Schleiermacher ehhez a teológia oldaláról tette hozzá a maga vallásfogalmát. „Amit Kant végzett az emberi ész elemzésével a philosophiában, ugyanazt a munkát végezte Schleiermacher a vallás elemzésével a teológiában. Az eredmény az, hogy a dogma és vallás két különböző dolog, mert a vallás lényege a végesnek a végtelentől való függése érzése, a dogma pedig ennek a kedélyállapotnak a fogalmi kifejezése [...] Tehát a közösség történelmi hite az egyes egyéni tapasztalatában és benső átélésében: ez a vallás

¹²⁶ Hegedűs Loránt, 1996. 39.

¹²⁷ Ravasz László, 1928. 23.

és annak fogalmi kifejeződése a teológia.”¹²⁸ A filozófia tehát megszabadította a teológiát a dogmatizmus merevségétől, illetve a racionalizmussal és a tudományossággal szembeni ellenszenvétől, így biztosította modern tudománnyá válását.

Az egyház szerepét és funkcióját illetően Ravasz kifejti, hogy az egyház az egyéni keresztény életnek keretet adó intézmény, amely hármas funkciót tölt be, egyrészt a hitben való gyarapodás, másrészt a szeretetben való megvalósulás, harmadrészt pedig a reménységben való reprodukálódás feladatát. Ennek megfelelően az egyház munkájának is három fő iránya van: építő-, szeretet- és nevelő munkásság. Ebben a könyvben azonban már megnyilatkoznak az első jelei a Ravasz teológiai életművében bekövetkező nagy szemlélet- és paradigmaváltásnak, melynek során a szubjektív idealizmustól és a liberális teológiai alapokról elinduló, azokra értékteológiai koncepciót felépítő Ravasz László az egzisztenciális teológiához érkezik el. A kritikai szempontot, mint a filozófia és a teológia egyesítésének szempontját ugyanis egy másik – immár kizárólagossá váló – szempont váltja fel: az isteni kijelentéshez, a Szentíráshoz való viszony és az annak való megfelelés értékelő szempontja. Ez a teológiai irányzat, amely Ravasz megfogalmazásában az Ige-teológiáját teremti meg, a német protestantizmus szemléleti irányváltásának eredménye, és közelebről a huszadik századi teológiai gondolkodásra nagy hatással lévő Karl Barth munkásságának hatására jött létre. Barth ugyanis, aki mélységesen csalódott a liberális teológiában, és a háború mellett az emlékezetes nyilatkozattal kiálló liberális teológusokban, így Harnackban is, újra meghirdette a reformáció ősi jelszavát: *sola Scriptura*, azaz csak a Szentírás mint az Isten kijelentésének elsődleges forrása lehet egyedül helyes és biztos zsinórmértéke a keresztény ember életének és a protestáns teológiának egyaránt. A teológiai irányváltás szükségességét hirdető Barth egykori mestere, Adolf Harnack álláspontjával szemben fogalmazta meg először a liberális teológia érvénytelenségét, amikor 1920-ban egy Aaruban tartott konferencián szembeszállt az ott szintén előadó Harnack történész-teológiai módszerével. Az igazi konfrontációra azonban 1923-ban, a Christliche Welt hasábjain került sor a mester és egykori tanítványa között, melynek eredménye az volt, hogy világossá vált a harnacki tudományos teológia és a barthi dialektika teológia közötti

áthidalhatatlan ellentét. A szembenállás lényege az volt, hogy a barthi irányzat nem fogadta el a kereszténység központi kérdéseinek – így Jézus alakjának – történeti és racionális megközelítését, a liberális teológia pedig elutasította a barthi teológia szubjektivizmusát, melynek lényege „a valóság természetéről való metafizikai spekuláció erejébe vetett hit. Míg a történeti-kritikai megközelítés alapjait, Barth szerint, nem maga Isten helyezte el, azt a készséget, hogy különbséget tegyünk különböző természetű 'valóságok' között, a hit által ő plántálta el az emberben; maga Isten tehát az, aki a metafizikai utat választja a történeti úttal szemben.”¹²⁹ Az álláspontok közötti ellentétek érzékeltetésére elég a Jézus személyének értékelésében mutatkozó különbségeket vázalnunk, ami azért is lényeges, mert Krisztus alakjának sajátos megközelítése és értelmezése kardinális kérdése volt a liberális és az értékteológiai szemléletnek, ráadásul – mint láttuk – Bibó István Krisztus-felfogása is ebből a teológiai szemléletmódból táplálkozott. Harnack álláspontja szerint Jézus Krisztus evangélium középpontjában álló személyiségének csak a kritikus-történeti tanulmányozás módszerével dolgozó tudományos teológia adhatja megbízható és közérthető ismeretét, mert ennek hiányában egy elképzelt Krisztus kerülhet az igazi helyére. Barth válasza szerint ugyanakkor a Krisztus személyéről mint az evangélium középpontjáról szóló ismeretünk megbízhatóságát és közérthetőségét az Isten által bennünk ébresztett hit megbízhatósága és közérthetősége adja. „Az Ige testté lett, maga Isten emberi-történeti valósággá vált Jézus Krisztus személyében. Ebből viszont nem következik számomra, hogy ez az esemény emberi-történeti gondolkodás tárgya lehet; ezt éppen az zárja ki, hogy ebben ez a valóság van jelen. A Názáreti Jézus léte például, ami természetesen történeti úton is megragadható, nem ez a valóság.”¹³⁰

A barthi fordulat Ravasz teológiájában is végbement, aminek következményeit talán úgy lehetne röviden összefoglalni, hogy a kritikai és történeti értékelés és megközelítés szempontjai helyett immár a Bibliából megismerhető isteni kijelentéshez való viszonyulás jelenti a teológus számára tudományos munkája módszertani alapját. Vagy ahogy Ravasz fogalmaz egy helyen: „Nem a Szentírás szól Istenről nekünk, hanem Isten szól a Szentírásban hozzánk”.¹³¹ A modern tudományosság

¹²⁸ Ravasz László, 1915. 143.

¹²⁹ Csepregi András, 2000. 41.

¹³⁰ Rumschmidt, Martin, 1988. 87. Magyar fordítását idézi Csepregi András, 2000. 41.

¹³¹ Ravasz László, 1996. 9.

álláspontjának ellentmondó szentírási részeket a liberális teológusok elvetették, vagy legalábbis nagyon óvatosan és nagyon kritikusan kezelték. (Ezért kérdőjelezte meg Harnack is Jézus feltámadásának, vagy szüztől születésnek értelmezését, mert nem a csoda tényét; hanem azok egyházi magyarázatát és dogma-keletkeztető, normaadó értékét tartotta elfogadhatatlannak.) A barthi irányzat teológusai pedig elvetették mindent, ami ellentmondott a Szentírásnak, mert értékelésük mércéje maga az Írás volt, nem a modern tudományosság szempontjai. Ravasz a szemléletváltás folyamatát így összegzi egy, Hegedűs Loránthoz írott levelében: „...bár ezek a teológusok [akik értékteológiával foglalkoznak – T. M. L.] egymástól nagyon különböznek, de mégis egységbe fűzi az, hogy a bizonyosság keresése vitte őket a szubjektív idealizmushoz, mint szubjektíveket a realitás igénye és keresése vitte az érték gondolatához; az érték logikai struktúrája szükségképpen hajtotta őket az élményhez, mert az élmény az átértzett érték; végül a teológiai szükséglet vitte őket az Ige teológiájához.”¹³²

A liberális és az értékteológia hiányosságaiból fakadó teológiai szükséglet igényét jobban megérthetjük a következő visszaemlékezésből, melyben Ravasz saját maga értékeli korai munkásságát és tárja fel szemléleti váltásának indokait. „Ezt a teológiai felfogást [a liberális teológiát] lehet nevezni vallástörténetinek, lehet élménytheológiának, antropológiai theológiának, be lehet sorozni akár a Ritschliánusok, akár a Pfleiderer-féle irányzat kereti közé. Egy azonban bizonyos: synthesis volt az akkor dívó irányzatok és áramlatok között s alkalmas volt arra, hogy rajta egy tudományosan megalapozott program felépüljön. [...] Ma már a vak is látja, hogy ez a teológiai világkép inkább antropológiai, a humánusra épült és hiányolhatja benne az igazi theológiát. A vallásos emberről beszél és nem a teremtető Istenről. Középpontjában a Názáreti Jézus történeti személyisége áll, de nincs szó benne helyettes elégtételről, praeexistenciáról, a világ végéről, testi feltámadásról. Nagyon erősen hangsúlyozza a személyes keresztyénséget és élő hitet, de a megtérést nem állítja központi döntésül oda és az újjászületés csodáját nem emeli ki úgy, mint ahogy a pietizmus teszi.”¹³³

A szemléleti váltást Ravasz gondolkodásában több tényező is elősegítette, így például Kálvin életművének tanulmányozása, amelyre

a Kálvin születésének négyszázadik évfordulójára szervezett Kálvin-jubileum adott apropót, konkrétan Abraham Kuyper kortárs holland teológus *A kálvinizmus lényege* című munkája. De – saját bevallása szerint – lelki életének elmélyülése is sokat jelentett, ebben John R. Mott (Ravasz Mott Jánosként említi), és az általa vezetett Keresztyén Diákok Világszövetsége szellemisége volt rá nagy hatással, melynek magyarországi vezetője, Victor János Ravaszt is meghívta a szövetség vezetőségébe, aki eleget is tett a meghívásnak, és különböző diákkonferenciákon való szolgálattal vett részt a munkában. Mott egyébként mint a szövetség főtitkára, magyarországi körutat is tett 1909-ben a Kálvin-jubileum évében, melynek erdélyi állomásairól Ravasz cikket írt a Református Szemlében. A körútnak és Mott személyiségének erőteljes hatása volt a diákokra, ez idő tájt kezdett el megélni a keresztyén diákszervezetek munkája és szervezése, illetve a diákmisszió Magyarországon.

Teológiai fejlődését és szemléletváltását Ravasz később maga értékeli önéletrajzi írásában: „Ami most már az én »teológiámat« illeti, arról mindenekelőtt azt kell mondanom, hogy sohasem volt kész és sohasem volt lezárható. Nemcsak abban az általános, barthi értelemben nem, hogy minden teológia haladás az Ige felé, megközelítése az isteni igazságnak, hanem abban az értelemben is, hogy Böhm-től indultam el, Schweizeren, majd Troeltschön át mentem Kálvin felé; azután egyfelől az ébredési, másfelől a Niebergall–Rittelmeyer-i építő irány sөvénye között vándoroltam Brunner–Barth felé. Útközben voltam teológus s egy pályán áthaladva mondtam el véleményemet Istenről, a világról, és az emberről s ezek egymás közötti viszonyáról. Időben elég hosszú út volt, végigfutott egész férfieletemen, immár több mint ötven éven át. [...] Azért hát csak az ítélt meg engem, mint teológust igazán, aki egész pályámat áttekinti s ebből a személyes elvből, egzisztenciából magyarázza. Ez érteti meg, minként lett a modern teológusból az Ige teológusa, az antropológia mint adott helyet a kizárólagos teológiai felfogásnak, miként került az élmény helyére a kijelentés, a kegyes tudat helyére az Ige, az életelvek helyére a megtérés és újjászületés; miként ment át a hangsúly a hiányérzetről a hálára, a felszabadulásról a szolgálatra, [...] az egyéniségről a közösségre, a szolgáló személyről a gyülekezetre s közben erről az időközi és átmeneti, látható világ-

¹³² Hegedűs Loránt, 1996. IX.

¹³³ Ravasz László, 1944. 31–32.

ról a láthatatlan örökkévalóra, amely eschatologikus jelenvalósággal jegyez el és kóboz el a maga számára.”¹³⁴

Ravasz László teológiai fordulatainak ugyanakkor sajátos kor- és szellemtörténeti magyarázata is van, szellemi orientációjának módosulása ugyanis jellegzetesen mutatja a neokantiánus gondolkodás fokozatos háttérbe szorulását, „plauzibilitás vesztesét”.¹³⁵ Az első világháború előtti korszak pozitívizmusból táplálkozó, társadalmi és tudományos problémák megoldására irányuló optimizmusa hívta életre a neokantiánus gondolkodást, amely azonban a maga statikus értékvilágával a világháború utáni időszakban már nem volt tartható. Ennek az európai gondolkodásban bekövetkező tévesztésnek a folyamatát érzékelhetjük Ravasz teológiai fordulataiban is. A barthi teológia lényegében a neokantiánus gondolkodás visszaszorulására, a világháború okozta megrázkódtatásra és a liberális eszmerendszer összeomlására adott válasz volt. (Láttuk, milyen belső válságot és meghasonlást okozott Barth számára Harnack és a porosz teológusok többségének háborút támogató nyilatkozata.) Ez a – magát újreformátorinak is nevező – irányzat nagyrészt a háború okozta változások bekövetkezésétől, a hagyományos európai értékrend módosulásától való félelmében és a modernitással szembeni ellenérzése nyomán fordult vissza a XVI. század premodern biblia- és társadalomszemléletéhez, amit a korszak verbális készletével és reformátori stílusával tett zárt rendszerre. A barthi teológia reformátori értelmezése a Szentírásnak való megfelelés egyedül érvényes mércéjével nagyrészt Pál apostolon keresztül közelítette meg Jézus alakját, mint ahogy a megváltás és a megtérés középpontba állításakor is a kora újkor emberképéből indult ki. Ez az új teológia rendkívül népszerűvé vált a magyar protestantizmusban is, hiszen a trianoni sokk miatt befelé forduló társadalom széles rétegeinek szemében a liberális eszmerendszer és maga a demokrácia is egyet jelentett a vesztes háború után bekövetkezett békeszerződésekkel, az azok által beteljesített nemzeti katasztrófával. Ez pedig a modernitás elutasítását és az azt képviselő szellemi irányzatok (így a liberalizmus és a neokantiánus gondolkodás) teljes tévesztését eredményezte.

Ravasz László teológiai fordulataiban és világnézeti állásfoglalásai-

¹³⁴ Ravasz László, 1992. 111–112.

¹³⁵ A kifejezést Perecz László alkalmazza, lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 153–165.

ban a barthi teológia ezen sajátos elemei mind megtalálhatók, amit döntően két tényezőre vezethetünk vissza. Az egyik – ami teológiai irányváltását és konzervatív világnézeti fordulatait elősegítette, egyben véglegessé is tette – a trianoni megrázkódtatás, a történeti Magyarország széthullása, amit ő, erdélyiként, élete végéig negatív kulcsélményként hordozott. A másik, hogy konzervativizmusa – később, a nemzetfejezetben tárgyaljuk ennek fontosabb összetevőit – a forradalmi változásoktól – elsősorban is a marxizmus ateista forradalmától – való félelméből, és a modernitással szembeni averziójából táplálkozott, ezért is fedezhetünk fel prédikációinak és írásainak jelentős részében a korban népszerű válságirodalom jegyeit mutató attitűdöt. „Tehát a változások sokszor egyetemesek és sokszor katasztrófálisak. A lélek gátló képzetei kifáradtak és elerőtlenedtek; ösztönszerűen is a haladás és az élet akadályaiul tekintik. Viszont azok, akik a nagy vízőzontól az emberiség ősi vívmányait féltik, kétségbeesett erőfeszítéssel igyekeznek ezeket a gátló képzeteket mindenáron megerősíteni. Ami az emberi lélekben a gátló képzet, az a társadalomban az úgynevezett hagyomány, a történelmi alkat és az ennek megfelelő intézmények: a régi felfogáson nyugvó nagy berendezések. Ezek most olyan helyzetben vannak, mint árvízkor a védgát: minden erő azt ostromolja s mindenki, akinek félteni valója van, azt védi. Korunknak legjellemzőbb vonása éppen az, hogy minden meg van támadva, mindent védeni kell. Tehát egy nagy forradalomban élünk s ha látszólag mozdulatlanul állunk, mint egy rom, vagy dombtető, a sziget utolsó magas pontja: körülöttünk az elszabadult elemi végzi a maga óriási munkáját, amelyről ma még sokan nem tudják: építés-e vagy rombolás?”¹³⁶ A válság jeleinek azonban nemcsak lélektani aspektusát említi, hanem a gazdasági válság jelentette problémákat, amelyek egyúttal a modern kapitalizmus fonákságaira is felhívják a figyelmet, illetve a társadalmi válságot, melynek legszembetűnőbb jeleként a generációk egymással való szembefordulását érzékeli. „Megszakadt a történelem aranylánca: nem fonódnak egymásba a láncszemek. Nem értik egymást a felnőtt és az ifjú. Úgy tekintenek egymásra, mintha két, különböző irányban haladó, ma még összeérő jégtáblán állnának: ha meg is fogják egymás kezét: karjuk egyre feszül és el fognak szakadni egymástól. Kiveszett a társadalomból a tekintély elve. Ami az egyiknek szent, nem szent a másiknak, s az ifjúság maga keres magának maga közül

¹³⁶ Ravasz László, 1932. 240. Ravasz László: Korunk válsága

tekintélyeket. [...] A nép bizalmatlan és gyanakodó az intelligenciával szemben, kivesszett a természetes vezető fogalma és a demagógia lett az egyetlen fegyver. [...] A társadalmi állás súlya is lassanként elvész: vagy a címkórság útján, mint például hazánkban, ahol lassankint mindenki nagyságos, méltóságos és kegyelmes lesz...¹³⁷ Ezek a tünetek a közöség belső meghasonlását mutatják, és lelki válságban csúcsosodnak ki. „A modern művészet lassankint széttöri a művészetnek alaptörvényeit. A forgácsból, csepüből, rongyokból összezsírozott festmény éppen olyan megcsúfolása Rembrandtnak, mint a jazz-banda Beethovennek, a mozi Shakespearenek és a görög tragédiának, a revü Faustnak, vagy az Ember Tragédiájának. A tudományból elveszett a filozófia s az összefoglaló erő és a mélység; élettelen és szűklátókörű specializálódás következett be, vagy pedig a technikai és üzleti alkalmazás absorbeál minden szellemi erőt.[...] Betetőzi a válságot, hogy az emberiség a vallás ellen fordult. Gott is tott, hirdeti Zarathustra s Oroszországban egy új kultúrát próbálnak felépíteni, ahol a Jézus Krisztus helyét a dinamó és a gép foglalja el. Közben pedig az emberiség valláspótlékok után kiált, minők például a spiritizmus és a teozófia. [...] Mi ennek a megoldása? [...] Az én felfogásom az, hogy az emberiséget függetleníteni kell a kor-szellemtől. Nem azzal, hogy melléje vagy vele szembe kényszerítsük, hanem azzal, hogy föléje helyezzük. Föléje pedig csak úgy helyezkedhetünk, ha *Krisztus mellé* állunk.”¹³⁸

Ez a válságérzékelő attitűd mutatja Ravasz érzékenységét korának szociális, gazdasági és közösségi problémái iránt, melyekre a megoldást a kiválóak, az arra hivatottak által vezetett, hagyományos – mondhatni konzervatív – politikai értékrendet követő, erkölcsiségében és szellemiségében magasabb rendű célok felé orientált ember kinevelése jelenti. Annál is inkább, mert korának emberéről alkotott képe több mint le-sújtó véleményt tükröz (figyelemre méltó ugyanakkor az a probléma-érzékelés, amellyel már a '20-as évek végén olyan tendenciákat érzékel, amelyek oly sokszor előkerülnek akár a globalizáció által „ösztlönnyé” tett posztmodern ember szokásainak XXI. századi konzervatív kritikáiban is): „Nem tud figyelni és nem tud hű lenni a mai ember, azért aki le akarja kötni, az rikító színekkel csiklandja, élceket mondjon, vagy szexualitását ingerelje, aki pedig meg akarja tartani, az mindegyre lázítsa

fel, ha nem tudja mindegyre megvásárolni. Íme ez a magyarázata annak, hogy a nép szellemi élete a sajtóból táplálkozik s irodalom annyi, mint hírlapirodalom.”¹³⁹

Kultúrprotestantizmus vagy élő egyház

Ravasz László protestantizmus-felfogásának rövid rekonstrukciója elengedhetetlenül szükséges, nemcsak a Bibóval való összevetés érdekében, hanem egyházvezetői és közéleti munkásságának értékeléséhez is. A protestantizmusról vallott felfogása ugyanis ellentétben állt a két háború között népszerű kultúrprotestantizmus elmélettel, és alapvetően meghatározta az egyház szerepéről alkotott felfogását, mint ahogy megjelenik benne a barthi fordulat hatása is.¹⁴⁰

Ravasz protestantizmus-értelmezése jóval nagyobb szellemi horizontot foglal magába, mint első látásra gondolnánk, hiszen nemcsak olyan témakörök tartoznak ide, mint a magyar protestáns hagyomány kérdése Magyarországon, hanem felöleli Ravasznak a magyar protestáns irodalmi hagyományokhoz (ezen keresztül Németh Lászlóhoz, Szabó Dezsőhöz, vagy éppen Ady Endréhez) való viszonyát, vagy a Ravasz által nagyon fontosnak tartott protestáns (elsősorban református) megújulási mozgalom törekvéseit.

A protestantizmus magyarországi helyzetével kapcsolatban 1913-ban robbant ki egy nagyobb vita Szabó Dezsőnek a Nyugatban megjelent írása nyomán.¹⁴¹ A vita központi kérdése az volt, hogy képes-e a magyar protestantizmus pozitív és korszerű válaszokat adni azokra a problémákra, amelyekkel az egyre inkább szekularizálódó társadalomban kell szembenéznie. Ebben a vitában Ravasz is megszólalt és több helyen kifejtett álláspontja nyilvánvalóvá tette, hogy elutasítja a kultúrprotestantizmus hagyományát, azzal a – magyar reformátusság egyes köreiből akkor elfogadott – gondolattal együtt, hogy a magyar protestáns hagyományok megújítása érdekében a hazai református egyház lépjen szövetségre a kor új, és protestáns értelmiségi körökben népszerű ideológiájának számító szociáldemokráciával. A kultúrpro-

¹³⁷ Ravasz László, 1932. 242. Ravasz László: Korunk válsága

¹³⁸ Ravasz László, 1932. 243. Ravasz László: Korunk válsága

¹³⁹ Ravasz László, 1928. 59. Ravasz László: Kicsoda az ember?

¹⁴⁰ A XX. század első felének protestantizmus-felfogásairól folytatott magyar diskurzusok összefoglalásáról lásd Hatos Pál, 2005. 89–117.

¹⁴¹ Szabó Dezső, 1913. II/1.

testamentarizmus elmélete ugyanis azt vallotta, hogy a magyar protestantizmus legfontosabb feladata a politikai liberalizmus és ezzel együtt az ellenzékiesség képviselése – elsősorban a Habsburg házzal szemben –, illetve a magyar kultúra és nyelv megőrzése, tehát társadalmi és politikai tevékenysége tekintetében sokkal aktívabb szerepet vállaló egyház képét vázolta fel, olyanét, amely missziói küldetése mellett adott esetben politikai szerepet is vállal.

Kétségtelen, hogy Ravasz értelmezésében is volt a protestantizmusnak egy „kuruc” függetlenségi hagyománya, úgy látta, hogy a magyarság megmaradásának – főleg Erdélyben – elengedhetetlen feltétele a protestáns hagyományok őrzése. Ez egyértelműen kiderül akkor, amikor egy helyütt azt írja, hogy a protestáns irodalom a magyar irodalommal azonosítható. A protestantizmus megújulását azonban másban látta, mert problémájának is mást tartott, elsősorban azt, hogy a keresztyén egyházakhoz egyre több olyan megkeresztelt, magát keresztyénnek valló ember tartozik, akik megtartják ugyan a vallásos élet külső formáit és szertartásait, de nincs személyes hitük, és nem élnek lelki életet. Ezért a protestáns egyházak legfontosabb feladata a belmisszió. Újra „meg kell téríteni” a magyar reformátusság jelentős részét, hogy életének szerves része legyen az Istennel való napi kapcsolat. „A protestantizmus gyökerében vallásos kérdés”, szögezi le Ravasz.¹⁴² Legnagyobb erénye pedig az, hogy a szentség helyett az Igét választotta, az intézmény helyett pedig a gondolatra tett fel mindent. Elutasítja a Krisztust tökéletes emberként, tökéletes példaként szemlélő protestáns teológiai felfogást (lényegében a liberális teológiát), mert Krisztus esetében messiási attribútumát tartja a legfontosabbnak. A Krisztus követését valló emberek pedig közösségeket alkotnak, ami azért fontos, mert ha valakinek van vallásos meggyőződése, az nem lehet magánügy vagy személyes meggyőződés kérdése, pontosan a közösség egyben tartása miatt nem. Isten és ember között életviszony áll fenn, amelynek fontos vonása, hogy „mindig személyesen vagyok érdekelve benne, de sohasem egyedül vagyok érdekelve benne. Kiterjeszkedik arra a közösségre is, amelynek élő tagja vagyok, sőt szükségképpen kapcsolódok új közösségekbe, amelyeknek szintén élő tagjává kell lennem. [...] Azt kell tehát mondanom, hogy ez a viszony ugyan mindig egyénekben lesz öntudatos, de mindig közösségeket tart egybe, s természeténél fogva

¹⁴² Ravasz László, 1938. I. 494. Ravasz László: A protestantizmus lényege és sorsa

közösségeket létesít.”¹⁴³ Ezeknek a közösségalakulásoknak különböző szintjei vannak, kezdve a családtól a nemzetségen át a kiválasztott népig, „amely éppúgy állam, mint *organizált gyülekezet* [kiemelés tőlem – T. M. L.]”¹⁴⁴

A protestantizmus konkrét történelmi szerepével kapcsolatban Ravasz fontosnak ítéli ugyan a protestantizmus politikai liberalizmust és liberális teológiát szintézisre hozó hagyományát, de úgy véli, hogy ez csapdahelyzetet teremt, amely az egyház létét veszélyezteti. „Mint minden élő szellemi áramlat, a protestantizmus is mérhetetlen veszedelmeknek volt kitéve. Egyfelől az a vallásos forma akarta felszívni, amelyből kiszakadt; másfelől azok az elemek próbálták elcsavarni, lényegéből kivetkőztetni és megváltoztatni, amelyekkel a történelmi egyidejűség kapcsolta össze. Így kettős veszedelem állott elő. Egyfelől az, hogy elkatolizálódik, másfelől az, hogy a balra sodródó és forradalmi átalakulások következtében egyre inkább a vallásellenessé váló radikalizmus zsákmánya lesz.”¹⁴⁵ Ez a külső kettős veszedelem. De támadja a protestantizmust belső veszedelem is, a belső ellenreformáció, amely vagy elkatolizálni akarja a protestantizmust, vagy megfosztja azt vallási és örökkévaló jellegétől, elemeitől, mint a modern teológia teszi, így pedig a protestantizmus elveszíti tartalmának isteni elemeit. „Elveszíti azt, ami belőle vallás, örökkévalóság, a világgal szembehelyezett profetizmus, és uralkodóvá válnak olyan csírák, kovászok, amelyek elhatalmasodva, a protestantizmusból egy vallásos mázzal bevont humanizmust, úgynevezett liberalizmust csinálnak.”¹⁴⁶

Ez a – Ravasz értékelésében – kártékony folyamat Magyarországon is végbement, mert az 1867-es kiegyezés után a protestáns egyházak is kvázi államegyházzá váltak, ami a hitéleti munka rovására ment, és növelte az egyházon belül a vallásilag közömbös hívők számát. Az ok, ami miatt ez a belső kiüresedés bekövetkezett a magyar református egyházban (és Európa többi protestáns egyházában is) az volt, hogy az egyház, az államtól kiharcolt státusza birtokában közjogias jellegűvé vált, azaz a keretek és a funkciók fontosabbak lettek a hívek lelkipáterezésénél. „Magyarországon is az volt a helyzet, hogy egy félhivatalos Landeskirche, vagy mostoha államegyház típusa élt a XIX. század má-

¹⁴³ Ravasz László, 1938. I. 416. Ravasz László: Vallás, egyház, társadalom

¹⁴⁴ Ravasz László, 1938. I. 417. Ravasz László: Vallás, egyház, társadalom

¹⁴⁵ Ravasz László, 1938. I. 405. Ravasz László: A protestantizmus legfőbb kérdése

¹⁴⁶ Ravasz László, 1938. I. 406. Ravasz László: A protestantizmus legfőbb kérdése

sodik felében, azaz, hogy nem is nagyon élt, mert összes tevékenysége liturgiában, köznevelésben és közigazgatásban merült ki. Erejét közjogi biztosítékainak védelmezésére, vagy fokozására fordította, s az volt a legfőbb törekvése, hogy az állam helyett állami feladatokat végezzen. A magyar református egyház közjogias életformát mutatott. A korszak hatása folytán az egyház lélekben elerőtlenedett.”¹⁴⁷ Nem elég azonban a megújuláshoz az egyházon belüli missziós munka megerősítése, ösztönzése, mert a protestáns egyházaknak olyan új problémákkal kell szembesülniük, mint a terjedő prostitúció, vagy az alkoholizmus, amelyeknek a kezelése csak a közösség hatékony segítségével és együttműködésével képzelhető el. Az egyház pedig, mint a hívők közössége együtt felelős a társadalom azon tagjaiért, akik valamilyen okból marginalizálódtak. „Az egyház a maga egészében ihleti és irányítja a társadalmat, közigazgatást és köznevelést, hogy olyan feladatokkal szemben, amelyek nem sajátos gyülekezeti feladatok, mint például alkoholizmus, prostitúció elleni küzdelem, lakásínség, vakok, némák, nyomorékok gondozása, elhagyott gyermekek védelme, börtönviseltek gondozása, maga a keresztyén társadalom lépjen fel és végezze el ezeket a nagy munkákat.”¹⁴⁸ Ezen problémák lehetséges megoldásának azt tartotta, hogy a szociáldemokrácia programjából a polgári társadalom vegye át és valósítsa meg azokat az elemeket, amelyek a kapitalizmus társadalmi szempontból hátrányos hatásait kiküszöbölik.

A „közjogiassá váló államegyház” csapdahelyzetéből való kijutás másik útja a „szabad egyház szabad államban” elv meghirdetése. E szerint az egyház legfontosabb feladata az evangelizálás és a hitéleti munka, a politikai kérdésekben való állásfoglalást ugyanakkor kerülnie kell, mert „helytelen, ha az egyház a tudományt, a művészetet, a tőkét, a munkát kezébe akarja venni, siralmas vállalkozás, ha az egyház állam akar lenni, vagy pedig az állam alakul át egyházzá. Csak a »szabad egyház szabad államban« jelszavú megoldás az egyetlen célravezető, ahol az államnak az egyház felett csupán annyi hatalma van, hogy világi jogrendjét, más egyházakhoz való viszonyát felügyeli, de az egyház belső életébe [...] bele nem szól, viszont az egyház sem szól bele az állam vezetésébe [...]”¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ravasz László, 1938. I. 444. Ravasz László: Egyház és egyesület

¹⁴⁸ Ravasz László, 1938. I. 447. Ravasz László: Egyház és egyesület

¹⁴⁹ Ravasz László, 1938. I. 431. Ravasz László: Vallás, egyház, társadalom

A protestantizmus szellemi megújulásának a bibliai alapokhoz való visszatérést tartja, illetve a protestáns teológiát megalapozó Luther és Kálvin örökségének felvállalását. A politikai szövetségekötéseket, vagy a népszerű ideológiai áramlatokkal való kiegyezést, egyesületet kategorikusan visszautasította, így Szabó Dezsőnek azt a javaslatát, hogy a protestantizmus lépjen szövetségre a szociáldemokráciával – mint korábban láttuk –, szintén nem tartotta elképzelhetőnek. A már idézett *A protestantizmus legfőbb kérdése* című tanulmányában kifejti, hogy miért nem tartja elfogadhatónak az ilyen típusú szövetséget. Egyrészt egy keresztyén egyház nem alkudhat meg a történelmi materializmussal azért, hogy egy nagy párt politikai szövetségét biztosítsa a maga számára és így reméljen a jövőre nézve egyházpolitikai eredményeket. Másrészt a szocializmus eszmerendszerében élesen ellentétes a protestantizmussal minden, ami a „hitetlenség hite és a vallástalanság vallása”. Ugyanakkor rokon a protestantizmussal minden, ami az emberi méltóságot és istenképiséget akarja felszabadítani – ahogy Ravasz fogalmaz – a disznófejű nagyúr, a pénz hatalma alól. „A Krisztus követése magában foglalja az emberi szabadságot, az új társadalmi rendet, a munka jogát és a jobb igazságosság társadalmi elvét. Moszkvával szemben nincs más orvosság, mint Rómával szemben: egyedül a Golgota keresztyéje.”¹⁵⁰ A protestantizmust fenyegető két legnagyobb veszélynek a katolicizmust és a bolsevizmust tartotta, az utóbbit olyannyira, hogy több helyen megjelenik írásaiban a nagy történelmi egyházak „bolsevizmus-ellenes” összefogásának gondolata. A bolsevizmus ugyanis nem pusztán azért veszélyes a keresztyénségre nézve, mert materialista alapra helyezkedett és az egyházak hatalmi pozíciójának visszaszorítására, vagy teljes megsemmisítésére készül, hanem azért, mert a bolsevizmus maga is vallás. Egy vallást ugyanis Ravasz értelmezésében nem az istenfogalom tesz vallássá. „Ne gondolja senki, hogy a bolsevizmus politikai párt, vagy gazdasági elmélet; gyökerében véve sajátos vallás. Vallás: az istentelenség vallása. [...] ...annál az elméleti és gyakorlati magatartásnál fogva, amellyel az élet, a világ és lét végső kérdéseire és értékeire viszonyul.”¹⁵¹

Ravasz László protestantizmusának egy központi kategóriája van, a misszió. Érzekelte egyháza „közjogias”, formális vallásosságra ösz-

¹⁵⁰ Ravasz László, 1938. I. 410. Ravasz László: A protestantizmus legfőbb kérdése

¹⁵¹ Ravasz László, 1937. 163.

tönző belső válságát, és úgy látta, hogy kívülről a katolicizmus és a marxista ideológia ateizmusa fenyegeti. Elutasította a hagyományos kultúrprotestantizmust, mert egyházának feladatát nem politikai állásfoglalások kialakításában és nemzetmegtartó szerepében látta, hanem a hitéleti munkában. Ez a felfogás két forrásból táplálkozik. Egyrészt Ravasz – korábban elemzésünk tárgyává tett – teológiai szemléletváltásából, melynek során a modern történettudomány módszereivel vizsgálódó teológiát feladta, és a Szentírást, a megtérés és a megváltás aktuális középontba helyező „Ige teológiája” felé fordult. Másrészt a következő fejezetben tárgyalt nemzetfelfogásából, amelyben az 1900-as évek elejének liberalizmusához képest, a Trianon-sokk hatására a mérsékelt konzervativizmus felé mozdult el, amelynek egyik meghatározó ellenségsége a magyar történeti állam felbomlásához vezető „kártékony” liberalizmus volt.

Összegzés

Bibó István kereszténység-felfogását filozófiai, jogelméleti és teológiai hatások határozták meg, szerepe pedig politikaelméleti gondolkodásában módszertani jellegű, mert a kereszténységről alkotott történeti felfogása kapcsolja össze konfliktuskezelő módszerének és a politikáról alkotott meghatározásának elméleti modelljét kívánatos jövőképeivel. Gondolkodásában centrális szerepe van a politikai fejlődéshez elengedhetetlen reális utópiának, amely normaadó és értékközvetítő szerepével a politikai cselekvés mércéjét és igazolásának alapját teremti meg.

Láttuk, hogy az ember antropológiai adottságaiból való kiindulás és a félelem csökkentésének – a hatalom humanizálása szempontjából – legitimitási elvként való meghatározása Guglielmo Ferrero hatását mutatja. Bibó kiegészíti ezt a Ferrero-i gondolatmenetet a gyakorlati tapasztalat félelmet oldó szerepével, ami az erőszak semlegesítésére igazán hatásos és gyakorlati példázatokot adó Krisztus alakjának történeti megközelítésére indítja. Krisztus alakja ugyanakkor a társadalomszervező, társadalmi konfliktusokat oldó, nonkonformista értelmiségi ideáltípusaként jelenik meg (amennyiben értelmiségin azokat értjük, akik „a szellem erejével fölébe kerültek a társadalom hatalmasságainak”), és mint ilyen, Bibó számára normatív önképként fogalmazódik

meg.¹⁵² Ezért nem foglalkozik Krisztus személyének az Istenfiúságban megtestesülő üdvörtörténeti vonatkozásaival, ugyanakkor alakjának történeti megközelítése, személyiségében és munkásságában a gyakorlati életre és a megtapasztalható élményekre összpontosító vallásalapító hangsúlyozása pedig valószínűsíthetően a liberális teológia, közelebbről Adolf Harnack hatását mutatja.

A bibói utópia gondolatmenete szerint a krisztusi példázatok – a megváltás-tan centrális szerepe révén – tanításai középpontjába állító keresztény egyház a korai középkor hatalmi és intézményi vákuumába kerülve az írásbeliség letéteményeseként társadalomszervező feladatokat látott el, majd Szent Ágoston tanításai révén megteremtette a hatalom legitimálásának követelményét, ekkor még az egyházi szupremácia érvényesítésének szándéka mellett, így megindult a hatalom humanizálására, elszámoltathatóvá, számon kérhetővé, erőszakmentessé tételére irányuló európai kísérlet. A középkori társadalomszervező papság pedig előképe lett a modern társadalmat szervező értelmiségnek (Bibónál többek között a jogászoknak), tevékenységük eredményeként pedig az emberiség a középkor óta „rákapott az értelmiségi társadalomszervezés ízére”.¹⁵³ A reformáció által tömegessé tett társadalmi értékelési minták, és az európai kísérlet kezdeményezőjének szerepét elvesztő egyház klerikus elitjének visszaszorulása miatt a modern, szekularizált társadalom papjainak, az értelmiségnek a feladata, hogy a társadalmat megszervezze, mert „akik a társadalom ideológiáját legteljesebben fejezik ki, azok részt kell, hogy vegyenek az államszervezésben” – olvashatjuk Bibónál.¹⁵⁴

Az európai történelemről adott bibói narratíva két erőteljes hatást mutat. Egyrészt érvényesül benne Hajnal István középkori történelemről adott értelmezése, amelynek középpontjában a középkori szabadságok (például céhek) kis köreiből kifejlődő – a központi hatalom centralizáló törekvéseit megtörő – modern szabadságeszme áll.

Másfelől, a politikai gyakorlat központi mozzanatának az értékek és a tények egyeztetését tartó Bibó Horváth Barnának, mesterének módszerét alkalmazza, amivel ugyan megmarad a neokantianizmus alapproblémájának tekinthető tény-érték dualitásban, ugyanakkor megpró-

¹⁵² Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 148.

¹⁵³ Uo.

¹⁵⁴ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 149.

bál túl is lépni rajta (lásd a szinopszis módszerét), de talán még fontosabb a szintén Horváth hatását mutató természetjogi szemlélet, amely ugyancsak jellegzetes vonása Bibó politikai gondolkodásának. A politikai gyakorlat és tapasztalat (az „eljárás-szerűség”) olyan fontos elem Bibónál, ami többször is előkerül egyetemi előadásaiban, a *Kényszer, jog, szabadságban*, de *Az európai társadalomfejlődés értelme* című írásában is, amikor a pusztán elméleti feltevésekhez ragaszkodó „doktriner” álláspontot kritizálja. Ez a gondolkodói attitűd, amely a kritizált álláspontot a maga elméletiségében támadja, és ezzel érvelésének alapjait semlegesíti, valamint Bibó sajátos diszkurzív konfliktuselemző módszere Karl Mannheim tudásszociológiai elméletét tükrözi. Bibó ugyanis úgy szemléli a történelmet, ahogy a történeti szociológia képviselői: az ismeretek szerzéséről és a tény-érték dualitásban szemlélt világról szóló kanti filozófia alapjain hirtelen áttetszővé válik a történeti folyamat, a minden korszakban társadalmi és vallási körülményekhez kötött, abból ki nem látó gondolkodás a történelem narratívájában meglátja az értékképződés folyamatát, és minden korszak ideológiáját, azaz közösségeknek a körülmények, a korszak által determinált „tudatstruktúráját”, amiből ki lehet válogatni a konstans és az időleges elemeket. Mannheim szerint ugyanis a középkor gondolkodásának transzcendenciára hangolt és skolasztikus jellegével szemben a valóságról alkotott kép a XIX. századtól kezdve megváltozik, a *mi a valóság?* kérdése immáron a politikus „élménycentrumának” és gyakorlati motivációinak szemszögéből vetődik fel, és ontológiaivá válik, amennyiben eltűnt a dolgok helyességének mércéjét biztosító – ezáltal az értékek és a tények közti egyensúlyt biztosító – transzcendens vonatkoztatási pont (Isten), és helyette maradt a valóság. Most már minden „doktriner” álláspont alapjaiban dönthető meg, ha nincs benne az „egy gramm begyakorlott módszer” és a tapasztalat, mert a helyesség mércéje a realitással való egybehangzás. A valóságot negligáló gondolkodás és az ilyen alapon való cselekvés pedig irreális, vagy Bibó szóhasználatában hisztérikus. Ebben a helyzetben az új egyensúlyteremtő eszköz szerepét a vallás háttérbeszorulásával a kényszer, a szabadság és a szervezethez való meghatározott jog jelenti, illetve ilyen eszköz a fejlődés további irányát meghatározó reális utópia.¹⁵⁵ Ez fejeződik ki többek között abban, amit

¹⁵⁵ Érdemes megemlítenünk még egy feltételezhető hatást Bibó vallásfelfogásával kapcsolatosan. Olvasmányjegyzékeiben feltűnik, hogy igen hosszasan jegyzeteli

Bibó a szegedi egyetemen tartott nemzetközi jogi előadásában a szankciókban rejlő morális követelményeket kikényszerítő jogászokról ír: „a nemzetközi jogász erőfeszítése az erkölcs védelmében hasonló a középkori papok erőfeszítéseihöz.”¹⁵⁶

Bibó kereszténysége mindazonáltal nemcsak hitvallás, ahogy a *Három verselemzésben* láttuk, és nem kultúra-elmélet, hanem közege a történelem eddigi legsikeresebb kísérletének, hogy a közösségi létezés legfőbb szempontja ne a célszerűség és a racionalitás által életre hívott hatalom és a kényszerítés szempontja legyen, hanem a szabadságé. Mindenféle politikai berendezkedés ugyanis csak akkor elfogadható Bibó számára, ha növeli a szabadságot, méghozzá úgy, hogy a közösség szabadságának ügyét összekapcsolja az egyén szabadságának ügyével, azaz egyensúlyban tartja egymással a pozitív és a negatív szabadságot. A szabadság érdekében való társadalmi tervezés és a közösségi értékelés mintáinak – keresztény alapokon történő – kialakítása megint csak Mannheim hatását mutatja, közelebbről a *Korunk diagnózisára* való hivatkozással. De ugyancsak innen ered a példázatos tapasztalatok jelentőségének bibói méltatása, mert ezekben van lefektetve a keresztény erkölcsi állásfoglalás lényege, nem pedig elvonatkoztatott sémákban. A sémák ugyanis nem indítanak cselekvésre, mert nincsenek kapcsolatban a valósággal, a konkrét társadalmi környezetbe ágyazott példázatok viszont igen. Ilyen példázatot adott – Bibó meglátásában – Krisztus, és ezeknek a tapasztalatból származó tanításoknak a változó társadalmi és politikai környezetben is érvényessége és hitele van.

T. K. Oesterreich: *Korunk világképe* című könyvét, amelyben Bibó vallásfelfogására emlékeztető – a műből vett – idézetekkel találkozunk. Talán ez is egy adalék lehet a Bibó Istvánt ért hatások tekintetében, mindenesetre jól alátámasztják a vallásnak azt a Bibóra jellemző megközelítést, amelyben a társadalmat szervező értékek hittételekhez kötésével erkölcsileg alapozza meg a hatalom számonkérhetőségének és felszámolásának programját. Egy részlet a jegyzetből: „[...] Ahol vallásos istenhit van, ott az erkölcsi alapelveket Isten parancsolatainak tekintik. Ha az istenhit megszűnik, ezek az erkölcsi alapelvek önálló értéket nyernek, és így állandók és maradandók, akár személyek, akár személytelen metafizikai jelleműek. [...] Az erkölcsi fejlődés legfontosabb dokumentumai a jogtörvények. [...] Az erkölcsiség történetében kétségkívül Jézus jelenti a legnagyobb haladást, aki tanításának alapelveként minden ember egyenlőségét tette, a testvériség gondolatát, mert ugyanannak az Istennek vagyunk mindnyájan gyermekei”. In Bibó István olvasmánykivonatai. MTAKK Ms 5117/1. 98.

¹⁵⁶ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 179.

Bibó utópizmusá tehát nem naiv jóhiszeműség, vagy pusztán antropológiai optimizmus, mert az értékközpontú gondolkodás tudományos módszerének részét alkotta. Az, hogy Bibó utópiája naivitásnak bizonyult, nem gondolkodásának valóságtól elvonatkoztatott jellege miatt következett be, hanem az európai fejlődés diktatúrák, politikai históriák és közösségi skizofréniák által „kitermelt” zsákutcái miatt, amelyekből jó néhányat elemzett is – mint a későbbiekben látjuk. A kor viszonyait és problémáit megérteni kívánó Bibó végigviszi gondolatilag azt a fejlődési modellt, ami Európára az ókortól kezdve jellemző. Ennek a gondolati kísérletnek vannak ugyan változó elemei, de a bibói gondolatvilág lényeges attribútumai végig megvannak, így az elitekről alkotott felfogása, az értékközpontú – keresztény alapokon álló – politikai gondolkodás, a társadalomszervező értelmiségiről alkotott és saját magára is vonatkoztatott szerep megfogalmazása. Ezek az elemek ott vannak az 1946/47-es politikatudományi előadásokban, az európai társadalomfejlődés értelméről szóló szöveg előzményét jelentő *Ókéskei előadásban*, az akadémiai székfoglalóban és az 1953–1956 között írt, a társadalomfejlődést taglaló esszétorzóban is.¹⁵⁷ Valamint jelen van ez a történelem-személet *Az európai egyensúlyról és békéről* című tanulmányában.¹⁵⁸

A bibói „humanista utópia” realitását az *egyensúly* és a *szabadság-fogalom* centrális szerepe mutatja. Az egyensúly szerepének jelentőségét a politika világában az jelenti, hogy a kényszert alkalmazó hatalom mellett mindig lennie kell egy, azt értékekkel igazoló társadalmi intézménynek is. „Az ismétlődő, általános és kiszámítható kényszer sokkal inkább szorul értékigazolásra, mint az élesen szemben álló, erős, de egyszeri kényszeraktus. Ezért párhuzamos minden kényszerapparáttal egy értékigazoló apparátus is; ezért követel szigorúbb és szélesebb körű igazolást a legitim hatalom, mint a forradalom.”¹⁵⁹ Bibó reális utópiájának módszertani gyökereit a Horváth Barnától tanult szinoptikus módszer és a *Kényszer, jog, szabadságban* kifejtett gondolatmenet adja, melynek központi elemei közül a *kényszer* és a *szabadság* fogalmán kívül ki kell emelnünk az *élmény* szerepét és a *társadalmi objektiváció* folyamatát is, mint olyat, mely Bibó módszerét nemcsak az európai társa-

dalomfejlődés értelmezésére, hanem a politikai históriák elemzésére, a nemzetfogalom definiálására vagy éppen a zsidókérdés problémáinak feltárására is alkalmassá teszi. A kényszer vagy annak hiánya nyomán rögzülő élmények ugyanis meghatározóak egy közösség kollektív tudatára és politikai cselekvésére nézve. Ha a kényszer saját akartunktól eltérő dolgok tevésére ösztönöz minket, mondjuk azért, mert gondolatunkban negatív élmény társul egy valós tapasztalathoz, a tapasztalat ismétlődése pedig általánossá teszi bennünk az élményt, azaz objektiválja azt, akkor hamis viszonyba kerülhetünk a valósággal. Ha viszont spontán módon, a kényszertől mentesen cselekszünk, azaz megéljük szabadságunkat, akkor ennek az élménynek az ismétlődése eredményez egy magától értetődő szabadságélményt, aminek objektiválódása az egész közösség szabadságát jelenti. A negatív szabadság átélése nélkül nem képes senki pozitív szabadságának megélésére, mert amit tesz, nem meggyőződésből, hanem kötelességből teszi. Ezért fontos mozzanat Bibó politikaelméleti munkásságában a *negatív szabadság* fogalmi kidolgozása, amit szintén a *Kényszer, jog, szabadság* című írásában találunk.

A másik fontos üzenete Bibó társadalomfejlődésről adott narratívájának, hogy a története során saját hatalmi pozíciójának kialakításával egyre inkább dogmatikussá váló egyház ugyanúgy képtelenné teszi az embereket a dolgok reális okaival való szembenézésre, mint a valóságot indoktrinációs eljárásaival prekoncepciók sémáiba gyömöszölni igyekvő ideologikus – vagy Bibó kedvenc kifejezésével élve *doktriner* – gondolkodás. Ezért a szabadságélmény társadalmi objektivációjának elengedhetetlen feltétele a közösségi értékelés épsége, amihez *minták* szükségesek. Ilyen mintákat közvetített szervezett formában a hatalom birtokosai és a társadalom felé az európai fejlődésben az egyház. Példázatos tapasztalatain keresztül olyan igazságtartalmakat jelenített meg, amelyek kifejezték az alapvető értékekre vonatkozó közmegegyezést (a krisztusi példázatok a hatalommal szembeni erőszakmentes ellenállás lehetőségét, illetve magának az erőszaknak az interszónális és a hatalom-egyen viszonyból történő negligálását jelentették). Az alapvető értékek szocializációjához azonban meg kell élni az emberi méltóság magától értetődöttségének élményét, hogy az tapasztalattá válhasson. Ehhez pedig a magánerény és a közerény egyeztetése szükséges, a polgárok egymás között ugyanazokat az értékeket kell, hogy érvényesítsék, amiket a hatalom birtokosai is érvényesítenek, és fordítva. Jól működő demokráciát nem lehet létrehozni ott, ahol a magánerények az

¹⁵⁷ Az Ókéskei előadást lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 284–309. Közreadja Kovács Gábor.

¹⁵⁸ Bibó István, 1986. I. 296–604.

¹⁵⁹ Bibó István, 1986. I. 34.

értékrendek relativizálhatóságának vagy önzésből fakadó figyelmen kívül hagyásának jegyében alakulnak. Ha nem jelent mindennapi tapasztalatot az egymás közti viszonyokban a kölcsönösség, a szolidaritás, az emberi méltóság élménye, hanem a létjogosultság állandó kétségbe vonásával találkozunk, akkor a Bibónál szintén központi jelentőségű *egyéni felelősségvállalás* szorul háttérbe. Ha az egyéni felelősségvállalás (önmagunkért, másokért, a közösségért) hiányzik, akkor hiányozni fognak a közérények is. Itt van a jelentősége annak, amit Bibó a politikai egyensúly fenntartásához szükséges állandó erőfeszítések jelentőségéről mond. Ha egy társadalom lemond az állandó erőfeszítésről azért, hogy spontán szabadságát megóvjá, hogy közmegegyezéssel kialakított értékeit a politikai elitől számon kérje, akkor az egyensúly, ami a kényszer és a szabadság, a hatalom és a morál, a hatalom és az egyén viszonyában fennáll, felborulhat. Így kerül szembe egymással a spontaneitás és a tekintélyuralom Bibó politikai gondolkodásában.

Ezért is gondolta úgy, hogy a francia forradalom óta a legnagyobb veszélyt a modern társadalomban megjelenő, szervezett hatalmi központok, az abszolutizmus, a zsarnokság és a totalitárius államok jelentik. A szekularizált társadalmakban ugyanakkor a történelem értelmére és céljára vonatkozó kérdéseit mindenki más szempontból teszi fel, ezért ahhoz, hogy a szabadság mindenki számára egyforma legyen, nem lehet a demokrácia spirituális központjába egy ideológiát odaállítani; mert egyébként a mindenki szabadságát biztosító sokféle veszne el. Ezt Bibó sem teszi, de ezért hasznos számára az utópia mint módszertani eszköz, az ugyanis a politikai konfliktusok és az európai fejlődés elemzésekor kívülállást biztosít; és lehetővé teszi a kritikát azaz a valósággal szemben, amiben éppen vagyunk. Márpedig objektíven csak úgy tudunk viszonyulni ahhoz, amiben vagyunk, és ami egzisztenciálisan is érint minket, ha távolságot veszünk fel tőle, és a vele kapcsolatos, de oda nem tartozó érzelmeinket, indulatainkat, sérelmeinket vagy sértődöttségeinket olyan mederbe tereljük, ami nem érinti helyzetünk és teendőink reális felmérését. Ez a bibói módszer lényege, akár a társadalmi és politikai fejlődés jövőbeni irányának meghatározásáról, akár a politikai hisztériák zsákutcáinak megnyitásáról vagy a hamis helyzetek feloldásáról van szó. Ezért ajánlja Bibó azt, hogy a vallások és a politika által elindított kísérleteket tudományosan közelítsük meg, mert lényegi tartalmuk és céljuk meghatározásánál évszázados távlatokat kell figyelembe vennünk, és egyes részletkudarokat

nem szabad az egész program sutba dobásával megoldani akarnunk. Az egyén felelőssége pedig a kritika megfogalmazásának igényében és az egyensúly fenntartásában jelenik meg, ami a társadalmat szervező értelmiség feladata, ugyanakkor az egyéni felelősség felvállalása és a felelősségvállalás mindenkiben való tudatosítása és szocializálása az egyik motivációja Bibó társadalomszervező indíttatásának, erről tanúskodik *A szabadságszerető ember tízparancsolata* című írása is, amely egyfajta credója a modern demokráciában a köz javáért is felelősséget érző és felelősen cselekvő embernek.¹⁶⁰

A társadalomszervező értelmiség vezető szerepét szervezőképessége és tehetsége alapozza meg, ezért a demokráciában is érvényesülnie kell a vezetők kiválasztásakor az egyéni rátermettség, kiválóság, képzettség és tehetség szempontjainak. Bibó úgy vélte, hogy a modern demokráciában is a kiválóknak kell irányítaniuk, annak garantálása mellett, hogy mindenkinek beleszólása van munkakörülményei, életfeltételei és vezetői megválasztásába. Mert „egyik embernek a másik emberrel szembeni kiszolgáltatottsága a legszörnyűbb, Szentlélek elleni véték, hogy ezt a keresztény morális kifejezést használjam. Sem a demokráciának, sem a munkásigazgatásnak nem az a lényege, hogy magas szakértelmet igénylő döntéseket szakértelem nélküli tömegek hozzanak meg; a lényege az, hogy az ember politikai, közösségi munkafeltételeinek a megszabásában saját bizalmát bíró vezetők vezetése mellett tudjon dolgozni és közösségi életet élni.”¹⁶¹

Így teljesedik be a hatalom jelenségének kiküszöbölésére irányuló európai kísérlet. „A modern demokráciában nem az az újság, hogy a modern demokrácia sokak közvetlen uralma, hanem az, hogy a modern demokrácia az uralom fogalmának, az uralom jelenségének a megszüntetésére irányul. A modern demokrácia erkölcsi követelménye az egyenlő emberi méltóság, ez azt jelenti, hogy a szabadságprogram jegyében minden embernek joga van kinyilvánítani azt a szándékát, hogy az őt irányító és kormányzó kisebbséggel nincs megelégedve, és joga van részt venni annak elmozdításában. [...] ...a modern moralizált demokrácia, amely nem a sokak uralmát, hanem az uralom megszüntetését tűzte ki, minden másnál jobb államformának bizonyult már eddig is.”¹⁶²

¹⁶⁰ MTAKK Ms 5111/16. Megjelent: Huszár-Litván-S. Varga (szerk.), 1995. 190–191.

¹⁶¹ Bibó István, 1982. 624.

¹⁶² Bibó István, 1982. 617.

A modern demokrácia sarokkövének tekintett szabadság-fogalom kérdésében szintén közös platformot teremt Bibó a keresztény, a liberális és a szocialista hagyomány képviselői számára, amikor az állam jelenségének és mindenféle vertikális vagy hierarchikus hatalmi szervezetnek a semlegesítését tűzi ki a fejlődés végső értelmének. Ez a fejlődési folyamat azon alapszik, hogy az emberek először kis közösségeikben fejlesztik ki a személyes biztonság állapotát, a kölcsönös, szabad, intenzív és együttes, az emberi méltóságon alapuló ügyintézés gyakorlatát és ennek tapasztalatát. Majd amikor ezek az élmények a társadalom által kialakított külső formákban is jelentkeznek, akkor elkezdik ennek a kis közösségekben begyakorolt szellemiségnek az eredményeit, ha úgy tetszik objektivációit, jogukként követelni, ami így általános emberi szabadságjoggá válhat. Így lesz évszázadok alatt a kis szabadságokból az egész társadalom szabadsága és bátorsága, melyről Bibó szegedi politikatudományi előadásában a következőt írja: „Egy társadalom bátorsága egyenes arányban van azzal, hogy a szabadságáért kiálló ember mennyire számíthat a másik emberre. A társadalmi szabadság ott kezdődik, amikor minden embert hasonló emberek tömege vesz körül, amely adandó alkalommal a közös szabadságért kiáll.”¹⁶³ Bibó István gondolkodásában tehát egy igazi eretnokség van, az erőszakkultusz, és az azt kiváltó hatalmi téboly, és ezek kiküszöbölését tartja az európai politikai fejlődés legfontosabb értelmének, az emberiség eddigi legnagyobb vállalkozásának.

Ravasz László kereszténység-felfogásának vizsgálatakor több hatást mutattunk ki, illetve megpróbáltuk röviden érzékeltetni szellemi orientációjának változását is. Korai munkásságának teológiai előfeltevései elsősorban a neokantiánus filozófia hatásának erőteljes érvényesülését mutatják, amely a teológia tudományként való felfogásának és a kereszténység történeti szempontú megközelítésének lehetőségét teremtette meg. A Bartók György által megalapozott értékteológiai irányzat művelői között a fiatal teológus Ravaszt is ott találjuk, ő azonban – követve a nyugat-európai (közelebbről német) teológiai hatásokat – az 1910-es évek második felétől kezdve fokozatosan a barthi dialektika-teológia felé orientálódik, és ennek alapján alakítja ki a maga teológiai rendszerét. Ebben a teológiai rendszerben ötvöződik a – Böhmtől örökölt – filo-

zófiai szemléletmód, és a vallási megismerés élményekben történő objektiválódásának elve.

Ravasz László korai teológiájának ihletői között Adolf Harnack, Albrecht Ritschl, Nagy Károly, Böhm Károly és idősebb Bartók György munkásságát találjuk, akik egyfelől a filozófiai gondolkodás felől megközelített teológia és a történetiségében megragadható kereszténység hagyományát közvetítették számára. Böhm filozófiai rendszere, amely az értékek rendszerére és a kanti filozófia alapjaira épült, jó eszköz volt Ravasznak ahhoz, hogy kiegészítve azt az élményközpontú vallásfelfogással, megalkossa saját élmény-teológiáját.

A neokantiánus hagyomány és a liberalizmus plauzibilitásvesztése azonban újfajta orientációs igény megjelenését érlelte meg a protestáns teológiai gondolkodásban, ami az 1920-as évek elejére be is következett a Karl Barth által képviselt dialektika teológia irányzatának színre lépésével és gyors térhódításával. Ez az irányzat a liberális vagy történeti teológia modern tudományos szemléletét és eredményeit egyaránt kétségbe vonta, és az evangélium helyes értelmezésének mércéjével a reformátori szellemű Biblia-tanulmányozást és az isteni kijelentéshez való viszony értékelő mozzanatát tette meg. Ennek a szemléleti váltásnak azonban nemcsak a korábbi hagyomány térvesztése jelentette az alapját, hanem az a megrázkódtatás, amit az első világháború kitörése jelentett. Barth és követői úgy vélték, hogy azzal, amit a porosz protestáns teológusok egy tekintélyes része tett Harnack vezetésével – hogy ti. nyilatkozatban támogatták a háborút –, a protestáns egyházak elvesztették erkölcsi alapjukat arra nézve, hogy politikai kérdésekben megnyilvánuljanak. (Ez a szemléletmód ugyanakkor bénítóan hatott az egyházak érdekérvényesítő és közösségépítő társadalmi szerepvállalására, aminek következményei Magyarországon nemcsak a két háború közti korszak nagy nemzeti katasztrófáinak „próbáin” mutatkoztak meg, hanem az 1945 és 1989 közötti időszak hivatalos egyházpolitikájában is, amely a szocialista Magyarország egyházakat megnyomorító politikai rendszerét Isten akaratából valónak tekintette.)

A barthi teológia és nyomán a Ravasz által képviselt Ige-teológia tehát döntően a liberális örökség romba dőlésére adott válasz volt; így az új irányzat lemondott arról, ami a liberális teológiai gondolkodás egyik jellemzője volt, hogy ti. Istenről a filozófia, a társadalom vagy a tapasztalat és az élmény is adhat válaszokat. Ilyenformán a dialektika teológia világtól való elfordulása a protestáns embert is elfordította attól, azaz

¹⁶³ Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. 142.

egy mesterségesen megkettőzött világot hozott létre, amelyben a hit kérdései és a megélt kereszténység társadalmi konzekvenciái elváltak egymástól. A kereszténységet a reformatori módszerrel, nyelvezettel és emberképpel megközelítő protestantizmus nehézkesen tudott nyitni a politikum és a társadalom szférájának bonyolult és sokrétű változásai, problémái felé, mert a tudományos módszerrel történő biblíatanulmányozás és a teológiai liberalizmus eredményeinek felhasználása vagy meghaladása helyett teljesen elutasította azokat. Ez azt a problémát eredményezte, hogy a barthi irányzat szabadon hagyta a szociáletikai vonatkozású problémák területét, és nem tett a magáévá vagy nem alakított ki egy szilárd társadalmi elvet.

Ez a teológiai váltás Ravasz világnézeti orientációját a konzervatív hagyomány felé fordította, amiben nagy szerepet játszott a kulcsélményeként definiált Trianon-sokk és a modernitással szemben mély ellenszenvet mutató gondolkodói attitűd. A társadalmi, gazdasági és lelki válságon túl megosztottságot látott a reformátusságon belül (a Baltázár Dézsó képviselte teológiai irányzat a '20-as években még jelentős befolyással bírt), és külső veszélyek beszorítottságában érezte az egyházat, elsősorban a marxista ideológia fenyegetőnek tartott térhódítása és az oroszországi változások miatt.

A vallás, az egyház és a politika kapcsolatának felfogásában szerepet játszott az is, ahogy Ravasz, teológiájának keretei között Jézus alakját, a Szentlélek személyét vagy az egyház funkcióját értékelte. Jézus alakjának történeti megközelítését nem vetette el ugyan teljesen, de itt már Jézus megismerhetőségéről az Istenfiúságra helyeződött a hangsúly. „Jézus személyesen viszonyult minden helyzetben és kérdésben, de a maga személyéből dogmát sohasem csinált. Beszért egy új eonról, amelyik benne eljött; egy jobb igazságosságról, amelyet a tanítványok elnyernek, ha őt követik; az Isten kedves esztendejéről, mely őbenne beköszöntött...”¹⁶⁴ Ebből következően a Szentlélek szerepét is Bibó értelmezésétől eltérő módon fogta fel, teológiájának keretei között elképzelhető az a kitétel, hogy a Szentlélek az egyházon kívül is munkálkodik a társadalomban, elsősorban a keresztény gyökerű értékek közvetítésével. „A Szent Lélek tehát a váltság művének a szubjektív, alanyi oldalát hajta végre, azt, ami az emberben valósul meg. A váltság az örökkévalóságban – ez az *Atya műve*. A váltság a történelemben

¹⁶⁴ Ravasz László, 1996. 76.

– ez a *Fiú műve*. A váltság bennem és benned, az emberben mint jelenvalóság; ez a *Szent Lélek műve*. [...] Ha most azt kérdezzük, hogyan végzi el bennünk a Szent Lélek ezt a munkát, kettőt mondhatunk: *felszabadít és közösséget alkot*.”¹⁶⁵ A felszabadítás az Isten szolgálatára való szabadságot jelenti, amelyben az ember mentes a földi kötöttségektől. A közösségteremtő munka eredménye pedig az egyház, Krisztus népének közössége, és látható formában való intézményesülése. „Ez nem jelenti azt, hogy a Szent Lélek az egyházon kívül nem munkálkodik. Munkálkodik, csak óvakodjunk attól, hogy összecseréljük az emberi szellem műveltséget alkotó munkájával. A Szent Lélek nem azonos az emberi szellem produktivitásával, mint ahogy Isten országa nem azonos a kultúrával. A Szent Lélek az egyházon kívül úgy munkálkodik, hogy fenntart és érvényesít egy humanitás-fogalmat annak a hirdetésével, hogy minden ember Krisztushoz tartozik, neki testvére, Krisztus mértéke az emberségnek – akár elismeri az ember, akár nem – »Isten azért lett emberre, hogy az ember ne cselekedjék embertelenül« (Barth K.).”¹⁶⁶ A társadalmi reformokat tehát olyan keretek között képzelte el, amely az egyház által preferált értékek mentén megy végbe, és ezen belül is leginkább a szociális jellegű problémák (szegénység, munkásság helyzete) megoldása foglalkoztatta leginkább.

Mindamellet érdemes megemlítenünk, hogy az Ige-teológia Ravasz László esetében nem jelentett teljes tabula rasa-t. Ezt igehirdetői és egyházkormányzói munkásságának több mozzanata is igazolja, így prédikációiban az egzisztenciájának sokféleségében szemlélt – a modern kori kihívásokkal küzdő – ember megszólítása, vagy a szociális kérdésekre – elsősorban az ipari munkásság közti misszióra – adandó egyházi válasz megfogalmazásának igénye. Ezek mind a gyakorlati teológust, a prédikáció hangsúlyát a közvetlen megszólítás jelentette élményre fektető lelkipásztort mutatják. Azt, amit Ravasz maga így fejezett ki: *vox viva evangelica*, az élő evangélium hangja.

A Bibóval való összevetés egyik legfontosabb mozzanata az egyház szerepéről alkotott felfogásának tisztázása, mert ez mutatja a kettejük közötti szemléleti különbséget, azaz hogy Bibónál az egyház olyan szerepet játszik az európai fejlődésben, ami miatt nem engedheti meg magának a társadalomszervező intézményi szerep feladását, míg Ravasz

¹⁶⁵ Ravasz László, 1996. 100.

¹⁶⁶ Ravasz László, 1996. 102.

egyházfelfogása elsősorban a missziói munka szerepének felértékelődését, a világi ideológiai és szellemi irányzatoktól való függetlenítés igényét mutatja. „Az egyház legfőbb célja és rendeltetése az Ige hirdetése. Ezt semmi más a világon nem pótolhatja. Nem pótolhatja az egyház roppant kulturális jelentősége, ugyanakkora szociális szolgálata vagy politikai szerepe. Mindez csak következmény, igealkalmazás lehet.”¹⁶⁷

Így Bibó kereszténység-felfogása – amely, mint láttuk, jóval túlmutat azon, amit hétköznapi értelemben az európai fejlődés keresztény gyökerein értünk, és hasonlóságokat mutat a liberális teológia kereszténység-képével – a pályakezdő, szintetizáló igénnyel fellépő Ravasz teológiájával mutat egyezéseket. Míg Bibó munkássága azonban élete végéig a történeti teológia irányzatának jegyeit mutatja és megmarad ezen az állásponton, addig Ravasz már az 1920-as években megérkezik a barthi teológiához és gyökeres fordulatot hajt végre gondolkodásában, azaz teológiai szempontból a Bibóénál korszerűbb irányvonalat képvisel. Ennek magyarázatát azonban Bibónál már láttuk, őt nem a teológiai rendszerek, hanem a társadalomszervezés érdekli, így ő ket-tejük viszonyában „atipikus” teológussá, míg Ravasz „tipikus” teológussá válik.¹⁶⁸ Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Bibó – részben Horváth Barna hatására is – inkább egy angolszász típusú, a világra és annak problémáira sok szempontból nyitottabb, míg Ravasz egy porosz-német típusú, a kor szellemiségének és korszerűnek tekintett irányvonalának jobban megfelelő, a világot teológiai vizsgálódásaiból kizárni igyekvő álláspontot képvisel. Kétségtelen ugyanakkor, hogy nem feladatunk annak értékelése, melyik az *értényesebb*, ez nem is merülhet fel kérdésként, egyrészt tárgyunk nem indokolja, másrészt az ilyen formában feltett kérdés eleve hamis, mert azt sugallja, hogy választanunk kell, és kizárólagossá tennünk valamelyiket. Vizsgálódásunk – a bevezetésben megjelölt szempontnak megfelelően – arra irányult, hogy feltárjuk azokat az előfeltevéseiket, amelyek a politikai-közéleti szerepvállalás kapcsán vagy a politikához való viszony összefüggésében kialakított álláspontjukat befolyásolták.

¹⁶⁷ Ravasz László, 1996. 118.

¹⁶⁸ Az „atipikus – tipikus” jelzők ebben a kontextusban Csepregi Andrástól származnak.

Nemzet, nacionalizmus, alkat-vita

Bibó István és Ravasz László politikai gondolkodásában alapvető kategóriák a nemzet és a nacionalizmus, melyeket az alkat-diskurzus keretében fejtettek ki a harmincas-negyvenes években, amikor a magyar történelem – benne saját koruk – válságos időszakait vizsgálták, és kibontakozási utat kerestek a nemzet számára. Az alkat-vitában megfogalmazott álláspontjuk rekonstruálását és értelmezését összekötöm politikai és történeti előfeltevéseik és magukra vonatkoztatott szerepmintáik vizsgálatával.

Bibó István ebben a vitában Erdei Ferenc, Szekfű Gyula és Németh László koncepciójának értékelésével és összevetésével olyan tanulságokat fogalmazott meg, melyek a vita további, terméketlennek bizonyuló eszmefuttatásait lezárták, ugyanakkor illeszkednek az európai fejlődést értékelő politikaelméleti koncepciójába is.¹⁶⁹ Ravasz László a magyar szellemi élet meghatározó képviselőjeként természetszerűleg került bele ebbe a vitába, és azt a szekfűianus történelemszemléletet tette magáévá, aminek Bibó teljes érvénytelenségét állapította meg, ennyiben álláspontjaik összevetése mindenképp fontos tanulságokkal szolgál.

A fejezetben rövid áttekintést próbálok adni a nemzetkarakterológia mint tudományág kialakulásáról és előfeltevéseiről európai és magyar kontextusban, hangsúlyt fektetve a magyar néplélektani és alkat-kutatók legkiemelkedőbb, a téma szempontjából fontosabb képviselőinek bemutatására, álláspontjuk rövid ismertetésével. Ezután Ravasz László és Bibó István nemzetfelfogását, a magyar politikai fejlődésről adott értelmezését rekonstruálom, vonatkoztatva azokat a vita többi – rájuk hatással lévő – szereplőjének állásfoglalására, majd összehasonlítom azokat egymással.

¹⁶⁹ Bibó Némethtel és Szekfűvel folytatott vitájáról lásd Dénes Iván Zoltán, 1999.

Azok a társadalmi, gazdasági és politikai folyamatok, amelyek termékeny táptalajt adtak a nemzetkarakterológiák megszületéséhez, többirányúak voltak. Egyrészt a XIX. században visszaszorult a klasszikus liberalizmus eszmerendszere Európában, másrészt annak egykori „szövetséges”, a nacionalizmus immár agresszív és kizárólagosságra törekvő változatokban is megjelent Kelet-Közép-Európa elnyomtatás alatt élő, és többnyire az önálló állami lét kereteit nélkülöző kis népei politikai eszköztárában, lehetőséget kínálva nemzetállami törekvéseik igazolására és megvalósítására. A nacionalizmus ugyanis nemcsak az addig mélyen szunnyadó nemzeti összetartozás érzését ébresztette fel ezekben a népekben, hanem teret nyitott az önrendelkezési és a nemzetiségi elv érvényesülésének is. Ezek jó hivatkozási alapöt adtak az első világháború után létrejött tucatnyi kis államnak arra, hogy saját nemzeti identitásukat, nyelvüket és nem utolsó sorban a saját – fajtestvéreiket minél nagyobb területen egyesítő – nemzetállamukat létrehozzák. Ezek a folyamatok, illetve az európai hatalmi politikát meghatározó status quo-t – Bibó kedvelt kifejezésével élve „nagyhatalmi koncertet” – alapjában felborító Párizs környéki békék, amelyek a kelet-közép-európai térség hatalmi viszonyait és az európai politikát addig döntően meghatározó Osztrák–Magyar Monarchiát és az Oszmán Birodalmat is eltüntették a térképről, szinte automatikusan kitermelték a nemzeti identitás meghatározására, a nemzeti lélek sajátosságainak felkutatására irányuló diskurzusokat. Az ilyen önmeghatározásra irányuló diskurzusok a nyugat-európai nemzetek szellemi elitjeit is foglalkoztatták, ezt a hanyatlástörténeti műfaj megszületése is mutatja, melynek igazi kibontakozása és nagy teljesítményei a XX. században jelentek meg, olyan szerzők tollából, mint Ortega y Gasset, vagy Oswald Spengler. E szerzők koncepciója döntően abból indult ki, hogy a nyugati civilizáció válsága szükségessé teszi az „elfáradt” nagy nyugat-európai nemzetek megújulását, és önmeghatározásuk újradefiniálását.

A nemzetkarakterológia, mint műfaj, a legnagyobb eredményeket Németországban hozta, ami nem véletlen, hiszen a napóleoni háborúkban elszenvedett megaláztatásaiból a XIX. század végére magához tért, majd viharos gyorsasággal nagyhatalommá vált Poroszország számára nehezen feldolgozható problémát jelentett az addig autonóm kis államok és fejedelemségek százaiban élő német társadalom nemzettuda-

tának homogenizálása, illetve a német arisztokrácia megváltozott társadalmi helyzetéből is következő szerepzavara, ami leginkább vezető helyzetének megkérdőjeleződésében nyilvánult meg. A német nemzeti alkatról folytatott vita azonban a magyartól eltérően olyan problémák felé tudta fordítani a fiatal tudományág vizsgálódásainak fókuszát, amelyek feldolgozása közvetett módon vezetett a szociálpszichológia, mint önálló tudomány megszületéséhez.¹⁷⁰ Ebben a folyamatban legnagyobb szerepe Wilhelm Wundtnak volt (akinek a nyelv-mítosz-erkölcs fogalmi hármassága köré épülő munkássága nagy hatást gyakorolt idősebb Bibó Istvánra is), de meg kell említenünk Hugó Münsterberg nevét is.¹⁷¹ Wundt és Münsterberg alapozta meg ugyanis többek között a szociálpszichológiának azt az irányzatát, amely a nemzeti lélektan – egyébként sikertelen – megalkotásának szándékát feladva, a társadalom nagy csoportjainak vizsgálata felé kezdett fordulni. Ennek oka nagyrészt az a metodológiai és módszertani probléma volt, hogy nem sikerült a nemzeti jellem kutatása során olyan kutatási szempontok, vizsgálati módszerek kidolgozása, amelyek az alapvető tudományos elvárásoknak megfelelték volna, és amelyek egy tudományág létrehozásának elengedhetetlen feltételei. Ráadásul a téma iránt érdeklődők számára áthághatatlan problémát jelentett annak igazolása, hogy egy embercsoportnak, vagy egy népnek lehetnek olyan – az egyénéhez hasonló – pszichológiai meghatározottságai, amelyek a kollektív cselekvést motiválják. Ezért minden nemzetkarakterológiai írást jellemez egyfajta fogalmi és rendszertani esetlegesség, ami annak köszönhető, hogy a szerzők teljesen önkényesen – többnyire a kor emberében élő sztereotípiák felhasználásával – emeltek ki az adott népre jellemzőnek vélt tulajdonságokat, majd ezeknek az adott néplelekben való releváns jelenlétét történeti szempontokkal próbálták igazolni. Így olyan koncepciók születtek, amelyeknek az elemeit felcserélve, vagy ellenkező jelentéstartalommal megtöltve teljesen más végeredményt kaphatunk. A nemzetkarakterológiák azonban – és ez a magyar alkat-diskurzus esetében is megfigyelhető – túlságosan is kiszolgáltatottá válhattak a politika számára. A mindenkori rendszer legitimációját megteremteni szándékozó politikai elitek ugyanis politikai-társadalmi nézetrendsze-

¹⁷⁰ Bővebben lásd Hunyadi György, 2001.

¹⁷¹ Idősebb Bibó István munkásságáról lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. 42–61. Pénzes Ferenc: Idősebb Bibó István filozófiai és néplelektani munkássága.

rüknek megfelelően találhatták meg azokat a nemzeti erényeket, amelyek az általuk preferált társadalmi csoportokat jellemezték. Ilyenformán a nemzetkarakterológiai viták irányvonalát mindig meghatározta az adott bel- és külpolitikai helyzet, ezért ezeket mindig a változó körülmények tükrében kell szemlélnünk. A műfajnak ezt a kiszolgáltatottságát ugyanakkor részben az is magyarázza, hogy a kelet-közép-európai térség államaiban az alkati sajátosságok kereséséről folytatott diskurzus elsősorban nem a pszichológia, hanem a történettudomány, a filozófia és az irodalomtudomány keretei között folyt, mivel ezeknek az országoknak a nemzeti tudat erősítésére (nem egy esetben megmentésére) irányultak törekvései, ezért a nemzeti múltban felfedezhető – alkati vonásokkal magyarázható – sajátosságokat, illetve a környező népektől megkülönböztető alkati, viselkedési jegyeket kerestek.

Németország egyre rohamosabb fasizálódásával a '30-as évektől kezdve egyre erőteljesebbé vált a nemzeti öndefiníciós kísérletek azon vonulata, amely az Európára és Magyarországra vetülő német politikai nyomás következtében a „germán fajjal” szemben próbálta meghatározni a magyar jelleget. Persze a germán szellemmel szembeni elhatárolódás igénye már a legelső magyar tanulmányokban is megtalálható (a leghatározottabban talán Prohászkanál és a népi irányzat képviselőinél), de ez az igény akkor nem telítődött sajátos aktuálpolitikai felhangokkal. A magyar alkat-vita szempontjából szerencsésnek mondható, hogy Magyarországon nem születtek politikai megrendelésre írt karakterológiaiak (mint Németországban), ezért az asszimilációs kérdéssel kapcsolatban el-elhangzó negatív kicsengésű kitételeket leszámítva ezekben az írásokban nem jelennek meg fajelméleti szempontok.

A nemzeti néplélektannal és a magyar alkat egyediségével kapcsolatos első munkák is igen korán megszülettek Magyarországon. A tudományág rövid – de annál hevesebb vitákat kiváltó – karrierje még a XIX. században kezdődött Rónay Jácint tudományos igényű elemzéseivel, melyek közül kiemelkedik az 1847-ben megjelent *Jellemisme*, amely – Hunyadi György megállapítását idézve – több szempontból is megelőlegezte például Lazarus és Steinthal pszichológiai társadalomelemzését. Rónay, aki angliai száműzetése idején kezdett el igazán komolyan érdeklődni a téma iránt – ami többek között Darwinnal és Huxley-val fenntartott személyes kapcsolatának is köszönhető –, kiemelkedő figurája volt a magyar tudományos életnek, amit mutat az is, hogy hazatérése után az akadémia tagja és udvari nevelő lett.

A harmincas években az alkat-vita egyik központi alakja Szekfű Gyula volt. Munkássága több szempontból is meghatározta a vita irányvonalát. Egyrészt ő volt az, aki ezt az eredendően filozófusok, irodalmárok, vagy publicisták által művelt műfajt a történettudomány fennhatósága alá vonta, így az alkat-vita kereteit arra használta fel, hogy saját – a Habsburg birodalmat utólag legitimálni akaró – történelemszemléletét igazolja. A két világháború közötti Magyarországon egy, a nemzeti alkatról történeti kontextusban lefolytatott vita, egy vesztes világháború és a trianoni békeszerződés okozta megrázkódtatás hatása alatt amúgy sem szolgálhatott egyebet, mint a történeti magyar állam fennmaradásának esélyeivel és a magyar függetlenségi törekvésekkel kapcsolatos álláspontjukat igazolni akaró tudományos, szellemi és politikai elitek önlegitimációs bázisát.

Szekfű történelemszemléletének alapvető kategóriáit a „nagy-magyar” és a „kismagyar” politika meghatározása alkotta, szemléleti keretét pedig ezek szembeállítására alapozta. Szándéka szerint deheroizáló történetírást akart művelni, amikor megírta később oly sokat támadott *A száműzött Rákóczi* (1914) vagy a *Három nemzedék* (1920) című könyvét (amelyek közül csak az utóbbi született az alkat-vita részeként), de valójában nem tett mást, mint hogy a függetlenségi „kuruc” szemléletű történetírást helyett egy más módon egyoldalú, Habsburg-párti „labanc” történetírást művelt. Konceptiójának lényege szerint a történeti magyar állam szétbomlásáért alapvetően három tényező a felelős. Egyrészt a „kismagyar” politizálás a XVI–XVII. században, amely a törvényes király alatt történő országegyesítés helyett Erdélyre, a protestantizmusra és a törökre támaszkodva próbálta elérni a magyar függetlenség illuzórikus célját, másrészt a Kossuth által képviselt liberalizmus térhódítása, harmadrészt pedig a „kismagyar” politikusok által gerjesztett álproblémák (így a kiegyezés közjogi konstrukciója) körüli viták a XIX. században, amelyek elvonták a figyelmet az országon belül felgyorsuló asszimilációról és a nemzetiségek országon kívüli térhódításáról.

A „kismagyar” és „érzelmi” politikus alakja, amely leginkább a liberális Kossuthban testesült meg, Szekfű számára ellenséggép volt, önképét pedig azok a „nagy-magyar” politikusok jelentették, akik európai kitekintésű politikát műveltek, és a Habsburg birodalomba való

magyar betagozódást a nyugati fejlődésbe való bekapcsolódással azonosították. Ezért lett Szekfű számára a magyar történelem a germán-keresztény kultúrkörbe való bekapcsolódás története, amelynek legideálisabb keretét a Habsburg birodalom jelentette. A száműzött Rákóczi körüli botrány és elutasítás ugyanakkor megérlelte Szekfűben azt a következtetést, hogy a „nagy magyar” politikai felelősen politizál, de népszerűtlen, míg a „kismagyar” felelőtlenül politizál, de népszerű. Ebből a sértettségből nem tudott kilépni, mint ahogy a meghaladni kívánt kuruc-labanc ellentétet sem tudta feloldani, mert bűnbakot keresett, nem pedig okokat, koncepciójának pedig egy célja volt, fenntartani a birodalom és a kiegyezés érvényességének látszatát.

A vándor és a bujdosó

A Három nemzedék körüli viták nagyrészt elültek, mire megjelent 1936-ban Prohászka Lajos *A vándor és a bujdosó* című – később a témában elsőrendű hivatkozási alappá vált – könyve, amely egyébként jóval korábban elkészült, de csak ekkor került a nyilvánosság elé. Prohászka ebben a könyvében – szellemi elődeihez hasonlóan – a magyar lelki alkat szubsztanciális lényegét, esszenciáját kívánja megragadni történeti szempontok bevonásával.¹⁷² Célja az volt, hogy a német (vándor) és a magyar (bujdosó) alkat sajátosságait feltárva, elkülönítse azokat egymástól. E mellett azonban értekezik az európai kultúrtörténet nagy korszakainak megfeleltethető lelki alkatokról, egy-egy nemzetben találva meg azok jellegzetes kifejlődését. Így ír a kifejező (antik görög), a szervező (ókori római) ember típusáról, a kora középkor emberét jellemző zárándok típusról, vagy a quijotista (spanyol), a stilizátor (francia) és a telepés (angol) lelki alkatról.

A legerjedelmesebb részt természetesen a „bujdosó” magyar jellem leírása foglalja el a műben. Prohászka sem tud szabadulni attól a csábítástól, hogy szubjektív szempontok szerint összeválogatott pszichológiai kategóriából egy közhelygyűjteményt állítson össze, amikor arról ír, hogy a magyar lelki alkaton egyszerre jellemzi a habituális gyermekség,

¹⁷² Nagyon kifejezőnek tartom a témával kapcsolatban a Trencsényi Balázs által használt „esszencialista diskurzus” megjelölést, amelyet tőle vettem át. Lásd Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2001. 175–207. Trencsényi Balázs: Az alkat diskurzus és Bibó István politikai publicisztikája

a szellemi affektivitás, szalmalángtermészet, vagy a bősziúság, amiket összefoglaló név alatt magyar *finitizmus*-nak nevez. (A legnagyobb karriert kétségtelenül ez a magyar „tulajdonsággyűjtemény” futotta be, azok a szerzők, akik magyar karakterológiát próbáltak írni Prohászka után, nem igen tudtak elvonatkoztatni tőle.) A finitizmus kettős természetű jelenség, pozitív oldalán az illúziók, negatív oldalán a függetlenségvágy állnak. Ezen túl vannak bizonyos alapélmények, amelyek meghatározzák, ilyenek a szabadságvágy, a függetlenség féltése, vagy az elrendeltettség hite; a tompa rezignáció, ami a csüggedtséghez és a passzív rezisztenciához vezet. Hogy logikailag mennyire nem következetes Prohászka gondolatmenete, az a passzív rezisztencia fogalmának a tárgyalásánál is megmutatkozik, mert a passzív rezisztencia – írja Prohászka – a szláv lélekből került át a magyarba, a kollektív büntudathoz hasonlóan, amely szintén a csüggedtség következménye.

Mindazonáltal vannak a könyvnek figyelemreméltó megállapításai is: Amikor a magyar kultúra politikai meghatározottságáról értekezik, a következőket írja: „A magyar szellemi glóbus nem esztétikai, nem theoretikus, nem erkölcsi-vallási, de nem is gazdasági-szociális, hanem jellemzően hatalmi ígérekzésre alakult. Azt lehet mondani, hogy nálunk egyedül a politika az önmagáért való, autonóm kultúrterület és a kultúrának minden más ága tőle függ, és a benne való részesedés arányában érvényesül. [...] az egyéni kezdeményezés is csupán a hatalom attribútumaiban tud gyökeret fogni. [...] Tét és ellentét – hagyomány és megújulás – egyképp hatalmi indítékokra vezethető vissza.”¹⁷³ Véggkövetkeztetése mindazonáltal negatív, mert az általa adott magyar fejlődéstörténetben egyetlen sikeres vállalkozás van, a keresztény kultúrkörbe való bekapcsolódás eszmei programjának megvalósítása, „és azóta is ebből az eszméből élünk és általa vagyunk”.¹⁷⁴

Prohászka könyve vegyes érzelmeket váltott ki a kortársakból, bár fogadtatása inkább pozitívnak mondható, Babits – akire nagy hatást gyakorolt *A vándor és a bujdosó*-ban megjelenő magyarságkép – például egy komoly tudományos munka ígéretét látta a könyvben, és később is többször is reflektált rá, többek között a *Mi a magyar?* című kötetben szereplő írásában. Németh László viszont a finitizmus fogalmának megalkotását, és a magyar alkat némethez való viszonyítását bírálta

¹⁷³ Prohászka Lajos, 1936. 146.

¹⁷⁴ Prohászka Lajos, 1936. 147.

Prohászka művével kapcsolatban. Szerinte ugyanis egy nép tulajdonságai nem foglalhatók össze egyetlen típusban, másrészt a magyar alkotót nem a némettel; hanem a szomszédos országok népeinek alkatával lehetne és kellene összevetni.

A Kisebbségben

A Prohászka bíráló Németh László – aki, mint láttuk, szintén bekapcsolódott a vitába – saját, a politikai elit kontraszelekciójáról és a magyarság válságáról kialakított koncepcióját leginkább Szekfű Gyula álláspontja kapcsán fogalmazta meg, mert előfeltevésük – a magyar válság belső okokra való visszavezetése – közös volt, így a kettő között – ahogy Bibó István is megállapította – „mély, belső összefüggés van”.¹⁷⁵ Ugyanakkor a probléma (a zsidó és sváb térhódítás okai) és a kérdés (*hol veszett el a magyar a magyarban?*), amire válaszolni akart, Szabó Dezsőtől származott. Némethnek a *Kisebbségben* (1939) kifejtett alaptétele szerint a magyar kultúra és szellemi élet a XVI–XVII. századtól kezdve, főleg európai – tehát idegen – hatások miatt elveszítette belső fejlődésének organikuságát és saját ritmusát, majd a külső hatások nyomán erőltetve meghonosított mintákat kezdte el követni kultúrájában és szellemi életében. Ennek a folyamatnak a legnyilvánvalóbb eredménye a nyelvújítás által okozott felhígulás a szellemi élet – főleg a kultúra, az irodalom és a nyelv – vonatkozásában. A szellemi élet felhígulása ugyanakkor a közösségi értékelés mintáinak torzulását (Nyugat-majmolás) és kontraszelekciót eredményezett a politikai és kulturális elit kiválasztódásában, mert az idegen mintákat erőltetetten meghonosították, a „hígmagyarok” – ilyennek tartotta Kazinczyt, Jókait és Babitsot – többségbe, míg az organikus belső fejlődés képviselői, a „mélymagyarok” – mint Csokonai, Berzsenyi, Ady, Móricz, Szabó Dezső – kisebbségbe és elszigeteltségbe kerültek, az értéket előállítók helyére pedig a silány alkotásokat produkáló írók léptek. A helyzet haszonélvezői a zsidó és sváb asszimilánsok lettek, akik „jöttmagyarok”-ként elfoglalták a zavarodott kulturális és nyelvi közeg tehetetlensége miatt a magyar szellemi élet kulcspozícióit. Ez a kontraszelekció és „térfoglalás” azonban a politikában is lejátszódott, azok, akik felelősen politizáltak, nem jutot-

tak a hatalom közelébe, érvényesülni az opportunisták, a mindenkorai hatalommal elvtelenül magalkuvók tudtak. Németh szerint ez a szellemi-politikai kontraszelekció, valamint a kiegyezést pártoló politikusok érvényesülése okozta azt, hogy a magyarság kisebbségbe került saját hazájában, az ország politikáját pedig idegen hatalmak érdekei határozzák meg. Kiutat egy olyan harmadik utas megoldás jelent, amely az irredenta sváb konzervativizmus és a zsidó baloldal között a magyarság igazi érdekeit valósítja meg, úgy, hogy a kisebbségi szerep helyett magát teszi példává. Ezt a feladatot képviseli és vállalja fel a kisebbségi magyarság ügyét támogató író – amelynek ideáltipikus alakja saját normatív önképét is jelentette.

Németh László a középosztályt a túlzott sváb és zsidó térhódítás miatt ostromozó Szabó Dezső problémáját Szekfű nézeteivel hozta szintézisre, mert a *Kisebbségben* ugyanazt a logikai sort követte, mint a *Három nemzedék*, bár „Szekfű pamfletje konzervatív romantikus hanyatlástörténet volt, Németh Lászlóé pedig konzervatív elitista kultúrkritika és (persze öndefiníciós kísérlet) a kettő – mint láttuk – nem állt távol egymástól, hiszen Németh László Szekfű tételeit vitte tovább és radikalizálta”.¹⁷⁶ Eredményeit tekintve viszont meghaladta Szabó és Szekfű kérdésfeltevéseit. „Olyan műfajt művelt, amelyben a középosztályi arányszámok módosításának történelmi megalapozása és a korabeli veszedelmekkel való szembeszállás elszántsága szétválaszthatatlanul volt jelen, és amely a külföldi mintakövetés és a nemzeti öntörvényűség szembeállítására vonatkozott. Ebből a csapdából még Németh László heroikus erőfeszítésével sem volt menekvés, hiszen a rosszul feltett kérdésre csak rossz választ lehetett adni. Kiváló tünetleírásai és helyzetértelmezései, a nemzetté válás programideológiájának bírálata, szellemi igényessége és röpiratának forrásai mind-mind az »ádáz próféta« szerepéhez kapcsolódtak, amelyben a »kuruc« és a »labanc« értelmezések szintézisét kísérte meg.”¹⁷⁷ Nyolcévnyi vívódás után azonban Németh László szakított Szekfű Gyula értelmezéseivel és 1943-tól (a *Második szárszói beszéd* után) végleg szembe is fordult azokkal, mert jövőképét – vele ellentétben – a polgárosodott középosztály szellemi és gazdasági erejére építette, és a parasztság polgárosodásától várta annak megújulását. Kérdésfeltevése még mindig a Szabó Dezső által meg-

¹⁷⁵ Bibó István, 1982. 384–385.

¹⁷⁶ Dénes Iván Zoltán, 1999. 218.

¹⁷⁷ Dénes Iván Zoltán, 1999. 86.

foglalmazott „hol veszett el a magyar a magyarban” problematika körül forgott, de immár az újabb – keletről érkező – gyarmatosítás elkerülése és a magyarság belső gyarmatosításának problémája foglalkoztatta. A megoldás a Kert-Magyarország, minőségsszocializmus és értelmiségi társadalom víziójával megragadható jövőképében fejeződött ki. Ennek a jövőképnek az alapját egy közösségi metafizika alkotta, amelyben „a nemzet olyan normatív kultúr- és szekularizált vallási közösség volt, amely egységes és a megsemmisítés fenyegetésével szemben mozgó-sítja erkölcsi tartalékait”.¹⁷⁸ Az 1940-es évek közepén azonban Németh László a zsidó és sváb asszimiláció megtorpanásában olyan veszélyt látott, ami ezt az egységet fenyegeti. A zsidótörvények által öntudatra ébresztett „bosszúszomjas zsidóság” háború utáni megerősödését jósolta a „szemérmes kultúratisztelő” zsidókkal szemben, így a magyarságot belülről gyarmatosító zsidóság megint hatalmi pozícióba kerülhet, és ő lehet a Magyarországra váró békeszerződés „súgója” is. A marxista észmerendszert és a sztálini típusú szocializmust elutasította és élesen bírálta, ezért 1945 és 1956 között kényszerű hallgatásra ítélték, de jövőképéről, a demokratikus fejlődés által megteremtett, független Magyarországról és az értelmiségi társadalom „kispolgári szocialista” víziójáról nem mondott le később sem.

A nemzet mint organizált gyülekezet

A magyar alkat-vita egyik legkiemelkedőbb teljesítménye (ami a vitára gyakorolt hatását illeti) az 1939-ben, Szekfű Gyula szerkesztésében megjelent *Mi a magyar?* című kötet, amelyben a magyar tudományos- és közélet Szekfű által felkért kiválóságainak tanulmányai kaptak helyet. A kötet legszínvonalasabb írása Babits Mihályé, aki elutasítja Szekfű álláspontját, mely szerint a zsidó és német asszimilánsok veszélyt jelentenek a magyar alkatra. Érdemes kiemelni még a kötet írásai közül például Kodály Zoltánét, aki egy zenei szaktudományi értekezést ad a magyar zenéről.

A *mi a magyar?*-ban Ravasz László is közölt egy írást, amelynek megítélése azonban az alkat-vitával foglalkozó tudományos értékelésekben meglehetősen negatív felhangot kapott, Lackó Miklós például

¹⁷⁸ Dénes Iván Zoltán, 1999. 219.

hivatkozott összefoglaló munkájában „jelentéktelen tanulmánynak” nevezi írását. Ravasz nem abban a fogalmi keretben írt erről a témáról, amiben a vita résztvevői egyébként otthonosan mozogtak. Magyarságfogalma nem illeszkedett abba a terminológiai keretbe, amivel akkortájt a magyarságtudomány művelői dolgoztak; bár a magyar történeti fejlődés kérdésében teljesen Szekfű álláspontját tette magáévá, ami azért is érdekes, mert tőle, mint az erdélyi (később magyarországi) protestantizmus egyik emblematisz figurájától, inkább a függetlenségi-protestáns hagyományok folytatását várhatnánk. Ravasz azonban sajátos magyarságképpel és nemzetfogalommal rendelkezett, melyekben központi szerepet a böhmi filozófiából örökölt értékközpontú gondolkodása és a politikát a reformatori hagyomány szemszögéből megközelítő teológiai álláspontja kapott. A magyarságot értékközpontúként, a keresztény erkölcsiség nemzeti szintű megvalósulásaként határozta meg. „Mindebből azonban még csak az következik, hogy a magyarság eddig értéknek bizonyította magát, kozmikus szempontból éppúgy, mint emberi és történelmi szempontból; de nem következik az a nagy dolog, ami pedig reánk nézve lényegesen döntő: a magyarság nemcsak állapot, hanem feladat is, nemcsak olyasvalami, ami létezik, hanem olyasvalami is, aminek lennie kell. A magyarságnak is alaptörvénye az, hogy legyen. Ezért olyan mély a Széchenyi látása és olyan helyes az ő tanításának összefoglalása ebben a mondatban: »Magyarország nem volt, hanem lesz.« Ezt eredetileg Széchenyi így mondta: »lennie kell«; egyszóval nem prófétált vele, hanem élénk írta a nemzet kategorikus imperatívusát.”¹⁷⁹ A bárthi teológia alapjain állva nemzet és magyarság az ő számára egy célt szolgált: a keresztény hitet és értékrendet, ennek a célnak a megvalósításáért kell jó magyaroknak és erős nemzetnek lennünk. Ebből a szempontból „magyarkérdés” és zsidókérdés között sincs számára különbség, mind a kettőnek egyféle megoldását látta: a missziót. Nemzetfelfogásában nem a politikai közösség gondolata válik meghatározóvá, hanem a közös nyelv, a közösen átélt történelem és a „nemzeti lélek”, amely a keresztény alapokra helyezett nemzeti egység kifejezője.¹⁸⁰ Az elszakított területek magyarságát a magyar nem-

¹⁷⁹ Szekfű Gyula, 1939. 29.

¹⁸⁰ A nemzetről az alábbi definíciót adja: „Elmondhatjuk, hogy nemzetté válik egy embercsoport, ha földrajzilag körülhatárolható helyen, egységes geofizikai előfeltételek mellett egy politikai szervezetben együtt él és közös történelem folyamán, közösen alakított életformák között, önmön élete célját igyekszik megvalósítani”. Majd később: „Nemzeté tehát

zet szerves részének tartotta, akikkel az anyaország nem áll politikai egységben. A nemzeti lélek szempontjából a nemzeti öntudatot tartja döntőnek, mivel „a nemzeti lélek a nemzeti érték öntudatos felismerése és közös szolgálata. Kiinduló pontja tehát az öntudat. Az öntudat lényege az, hogy benne szembefordulok az egész világgal s e világgal szemben magamat tudom, igenlem és akarom.”¹⁸¹ Konceptiójában az érték és az öntudat fogalma a legmeghatározóbb, a magyar történeti és politikai fejlődés értelmét pedig – mint korábban is láttuk – teológiai síkra emelve határozza meg: „Miután pedig a legmagasabb rendű ember a krisztusi ember, magyarságunkból következő kötelességünk: krisztusi emberekké válni, hogy igazi magyarok lehessünk.”¹⁸²

Ravasz a *Mi a magyar?* kötetbeli írásán kívül több tanulmányban is foglalkozott a nemzet sorskérdéseivel, elsősorban a Trianonnal bekövetkezett nemzeti katasztrófa – egyszersmind saját megrázkódtató élményének – okait vizsgálva. Egyik ilyen tárgyú esszéje *A nemzeti egység lelke*, amelyben a magyar nemzeti érzés és a magyar szellem sajátosságaiból kiindulva vizsgálja és magyarázza a politikai elit rossz döntéseit, mindvégig a néplelektan módszerét és saját filozófiai előfeltevéseit ötvözve.¹⁸³ „A nemzet lelki egysége tulajdonképpen egy nemzet öntudatosságát jelenti, a nemzet öntudatossága pedig előfeltétele annak, hogy egy nemzet helyesen ítéljen, döntsön és minden erejét helyesen és gazdaságosan organizálja.”¹⁸⁴ Márpedig a nagy nemzeti kudarcok a jó helyzetfelismerésen alapuló cselekvési program hiányában következtek be. „A magyar mindig akkor bukott el, amikor öntudatának ez a meg hasonlottsága bekövetkezett, s mindig akkor tudott valamit felmutatni [...] amikor összes erőit világos öntudatának vezetése mellett koncentrálni volt képes.”¹⁸⁵ Az eszmefuttatás vége hanyatlástörténetbe fordul, mert csak a lelki és alkati adottságaival, fizikai és szellemi erőforrásaival tisztában lévő, azokat jól szervező nemzet képes fennmaradni, a rossz döntések sorozata viszont a pusztuláshoz vezethet. „Ebből következik, hogy a nemzet lelki egysége nemcsak a hasznos-

a közös sorsnak öntudatos vállalása szervez.” (Ravasz László, 1938. III. 252–253. Ravasz László: *A nemzeti lélek*)

¹⁸¹ Ravasz László, 1938. III. 254.

¹⁸² Ravasz László, 1938. III. 255.

¹⁸³ Ravasz László, 1932a.

¹⁸⁴ Ravasz László, 1932a. 6.

¹⁸⁵ Ravasz László, 1932a. 6–7.

ságnak a kérdése, hanem a létjogosultságnak a kérdése is. A nemzet méltóságának tulajdonképpen fokmérője. Egy nemzet értéke öntudata egységében és világosságában rejlik, mint ahogyan egy ember szellemi értéke is öntudatának világosságán fordul meg. Egy népnek létjogosultsága az öntudat autonómikus kifejlődésében, tehát lelki egységében gyökerezik.”¹⁸⁶

A nemzet lelki egységét szerinte heteronómikus és autonómikus úton lehet létrehozni. Heteronómikus úton jön létre ez az egység, ha egy államférfi törvényt ad a nemzetnek, vagy „a nemzetet egy hatalmas érzelem megragadja, egységbe fűzi és viszi magával. [...] Nem az érzelmi, hanem az öntudatos értelmi egység feltétele a megfontolt akarásnak és autonóm erkölcsiségnek. Az autonómikus út az, amely a nemzet lelki egységének megteremtéséhez erkölcsi értelemben jogosult, és amely az emberhez igazán méltó.”¹⁸⁷ Nem az érzelmi fellángolások, hanem a szellemiség, mint *állandó minőség* tartanak össze egy nemzetet, a minőség viszont olyan kategória, amely kiváló vezetők példaadásán keresztül manifesztálódik a közösség életében és magatartásában. Ilyen vezetői ideál Ravasz számára a legnagyobb magyar államférfinak tartott Széchenyi István, mert „az állami és nemzeti életnek metafizikai mélységeibe, a szubsztanciába legmélyebben Széchenyi István nézett bele.”¹⁸⁸

A nemzeti minőség devalválódását és a lelki egység meghasonlását a magyar politikai fejlődésben több okra vezeti vissza. Egyrészt a nemzetiségi meghasonlásra, amelynek következtében Magyarország szinte magától hullott szét, mert a magát magyarnak valló népesség aránya a történeti területen nem érte el az ötven százalékot sem. Másrészt a gazdasági és szociális ellentétre, amelyek egymásból következnek. Meghasonlást okozott a magyarság politikai közfelfogásában a felekezeti ellentét is, ez azonban történelmi örökség. „Másfelől pedig az állami életben, a közhatalomban, a javak elosztásában, az érvényesülésben, egyszóval tehát a hatalmi gyakorlati szférában való elhelyezkedés tekintetében állanak szemben egymással.”¹⁸⁹ Ha tehát meg lehetne szabadulni a hatalom kísértésétől, akkor ez nem jelentene nagyobb ellentétet, mint hogy az egyik ember szőke, a másik meg barna. A val-

¹⁸⁶ Ravasz László, 1932a. 7.

¹⁸⁷ Ravasz László, 1932a. 8.

¹⁸⁸ Ravasz László, 1932a. 8–9.

¹⁸⁹ Ravasz László, 1932a. 11.

lás ugyanis Ravasz megítélésében nem hatalmi, hanem hitbéli kérdés, „...a felekezeti és a keresztyénség az örökkévalóság intézménye, de nem hatalmi kérdés”.¹⁹⁰ A meg hasonlást okozó tényezők között a negyedik a műveltségi különbségekből fakadó ellentét, azonban ilyenre Ravasz szerint az élet természetéből adódóan szükségünk van. Ha ezek, a társadalmi csoportokat egymás ellen fordító különbségek nem oldódnak fel a társadalom egységében, akkor a legnagyobb ellentét maga körül csoportosítja a többit és kettészakítja a társadalmat. (Például egy vallási ellentét könnyen válhat – mint ahogy vált is – egyúttal gazdasági, politikai, nemzetiségi ellentétté.)

A magyar fejlődés bukással végződő folyamatának – Szekfűtől származó – alapproblémája (a felelőtlen, tehát kuruc – felelős, tehát labanc politizálás szembeállítás) foglalkoztatta Ravaszt, és a magyar történelem legnagyobb politikai ellentétét ő is a Kelet felé húzó, Bécs-ellenes, protestáns „tiszai magyar” és a Nyugat-orientált, tehát Habsburg-barát, katolikus „dunai magyar” ellentétében látta. „Ez a legnagyobb magyar politikai kérdés végighúzódik a XVI. és XVII. század véres harcaiban éppúgy, mint a XVIII. század felszín alatt csatázó áramlásaiban és a XIX. századnak nagy politikai harcában, amikor a nemzeti megújulás kérdése rövid idő alatt a nemzeti függetlenség és a nemzeti forradalom kérdésével kapcsolódott össze, most már ebben a formában: miképpen lehetünk európaiak, a nélkül, hogy megszűnnénk magyarok lenni?”¹⁹¹ A „tiszai magyar” viszont az ő gondolkodásában – Szekfűvel ellentétben – nem kártékony és negatív kategória, mert Erdély és a protestantizmus – az ő gondolkodásában – a magyar történelem több válságos időszakában is a nemzeti megmaradás zálogát jelentette.

A magyarságot kívülről fenyegető veszélyek közül legnagyobbnak a nacionalista imperializmust és a szovjet mintájú kommunista forradalom importálásának lehetőségét tartotta, de a kisanatbanba tömörült, Magyarországgal ellenséges szomszédos országok pusztaságát is fenyegetésként élte meg: „azzal a pusztasággal, hogy ők [a szomszédos államok – T. M. L.] élnek, minket napról napra létünkben fenyegetnek,

¹⁹⁰ Ravasz László, 1932a. 17.

¹⁹¹ Ravasz László, 1932. 222. (A *nemzeti egység lelke és A nemzet lelki egysége* című írások címében mutatkozó hasonlóság nem véletlen, tematikáját és gondolatmenetét tekintve a két cikk hasonló, de az utóbbi valamivel részletesebb és bővebb, illetve négy évvel korábbi is, mint a másik. Itt az utóbbiból idéztem.)

fogyasztanak és támadnak.”¹⁹² Egyértelmű, hogy mindebből Ravasz számára egy dolog következett: elfogadni és támogatni azt a történelemszemléletet és politikát, amely a monarchia fennmaradását és a kiegyezés által létrehozott politikai szerkezetet utólag próbálja igazolni. Ugy látta, hogy az Ausztriával való kiegyezés szükségszerűsége „kökemény valóság” volt a magyar politikai elit számára, ha az ország nagyhatalmi státusát és annak kereteit, a monarchiát fenn akarta tartani. „Miután Magyarországot részben, Ausztriát egy kis mag kivételével egészen olyan nemzetiségek lakták, melyeknek természetes lelki középpontja az ország határán kívül esett, előállott az a szinte lehetetlen feladat, hogy politikailag összetartsunk egy országot, amelyik fajilag centrifugális elemekből áll. A monarchia olyan politikai, mondjuk hatalmi alakulat lón, amelyik annyiban válik anakronizmussá, amennyiben nem sikerül a politikai közösséget lelki közösséggé tennie. A tragédiát fokozta, hogy amikor megjelent a probléma, már megoldhatatlan volt: amíg meg lehetett volna oldani, nem vette észre senki.”¹⁹³ A monarchia hatalmi szerkezetének magyar és osztrák szupremáciára alapozott dualitását a közép-európai hatalmi „cement-blokk” egyensúlyi feltételének tartotta, ezért nem támogatta a trializmus kialakítására irányuló „illuzórikus szláv törekvéseket” sem. Az 1867-es kiegyezést az 1848-as polgári és függetlenségi vívmányok beteljesedéseként értékelte, hiszen – ahogy fogalmaz – amaz emennek a betetőzése és úgy viszonylanak egymáshoz, mint „virág a gyümölcshöz”, szembeállításuk pedig kártékony és felelőtlen politikai magatartás. A felelőtlen politikus alakja elsősorban a nemzetiségekkel szembeni előzékenysége miatt Magyarország területi integritását kockáztató Kossuthban testesült meg, a kiegyezéssel létrejött dualista monarchia Magyarországa pedig a független magyar államot jelentette számára, mint a magyar politikai elit tagjai közül sokaknak. A trianoni katasztrófában is elsősorban a birodalmi keretek között függetlenné vált Magyarország bukását hangsúlyozta, ugyanakkor sorra érződik a monarchia – realitásként kezelt – politikai viszonyainak a kiegyezés által teremtett hamissága, az abban foglalt harmincmillió magyar állam illúziójával együtt. „Eldobtuk a fegyvert – a Rákócziak nemzete egy kardvágást sem tett annak a Magyarországnak a megvé-

¹⁹² Ravasz László, 1932a. 16.

¹⁹³ Ravasz László, 1924. 11.

désére, amelyet végre valahára függetlenné nyilvánított. Úgy vésztett el mindent, mint egy tettenért számár, amelyről lehúzzák a tigrisbőrt.”¹⁹⁴

A magyar tragédia megakadályozását a birodalmi keretek fenntartásával elérni akaró konzervatív politikusok – Széchenyi és Tisza István – ilyen körülmények között a legnagyobb és „legegészségesebb elmék” voltak, akik reálpolitikai döntéseikkel szolgálták a nemzet érdekeit. Tisza; az „ezüst Szent Görög-Íovag” egyéniségében „tragikusan” érvényesült a reálpolitikai megfontolás, mindaz, amit Kant a „gyakorlati ész primátusának” nevezett, és praktikus szellemisége révén „génusz-sza” tisztult, aki számára az etikai szempont bírt döntő érvényességgel. Ezzel saját erkölcsi felfogásának áldozata lett, miközben politikai alapdogmájává, öntudatának lényeges részévé vált maga a dualizmus. Ellenfelei pedig, „[a]z érzelmi politikusok, akik a nemzet függetlenségi aspirációit borzolgatták; – Aeolus barlangjában oldozgatták a szelek láncait, mikor a kis magyar tutaj libegve járt az óceánok felett; kis vívmánypolitikusok, akik egy darab nemzetiszínű szalagért képesek voltak kockára vetni Deák művét; a pojácák és obstruktorok, akik megakadályozták, hogy a hadsereg akcióképes legyen; a teoretikusok, akik a választójoggal a parlament színvonalát szállították volna le és magyarságát törték volna össze”.¹⁹⁵ Így Tisza István bukásában a magyar történelem tragédiája valósult meg, mert amíg Széchenyivel, Rákóczi-val és Zrínyivel „csak” egy nagy ügy bukott el, addig Tisza Istvánnal Magyarország.

A magyar alkat torzulásai

Erdei Ferenc hatása

Bibó számára az esszencialista diskurzus meghaladása sajátos politikaelméleti megközelítésének, illetve a falukutató szociográfia és irodalom eredményeinek (közelebbről Erdei Ferenc írásainak), illetve a Németh László és Szekfű Gyula közti vita áttematizálásának hozadéka volt. A hagyományos – nemzeti jelleget feltárni igyekvő – nemzetkarakterológia módszertanát – mint később látjuk – alapvetően elhibázottnak

¹⁹⁴ Ravasz László, 1924. 15.

¹⁹⁵ Ravasz László, 1924. 23.

és tévútra vivőnek tartotta, ezért nem alkati sajátosságok kimutatásával, hanem szociálpszichológiai jellegű vizsgálódással, illetve a társadalomfejlődés történeti kontextusba ágyazott elemzésével közelített a kérdéshez. Szemléletmódjának érzékeltetéséhez *A mai külföld szemlélete a magyarságról* című 1936-os írását célszerű először elővennünk, mert időrendben is ez az idevonatkozó szövegei közül az első. Annak ellenére, hogy ez az írás elsősorban a külföld szemében kialakult magyarságképet kívánja felvázolni, egyúttal mutatja Bibó igényét az alkatdiskurzus keretének meghaladására. Egy nemzet vagy nép jellemző tulajdonságai ugyanis *jellemző magatartásokban* és nem alkati sajátosságokban jelentkeznek – szögezi le rögtön az írás elején – mégpedig olyan magatartásformákban, amelyek a közösség lelki, szellemi és szervezeti egyensúlyának létrehozását, azaz közösségi formák kialakítását teszik lehetővé. Ugyanakkor óvatossá kell lennünk a közösségi formák jellemzőinek feltárásánál, mert az egyéni magatartásformákból levont következtetések félrevezetők lehetnek. „Érzelmi, erkölcsi és értelmi tulajdonságok csak a viselkedési formákon keresztül rögzítődnek meg, s egy nemzet egész erkölcsi és szellemi struktúrájáról nem kaphat a külföld pusztán az egyes embereken keresztül képet, csak akkor, ha az egyes emberben megnyilvánuló vonások az erkölcsi, politikai, szellemi kultúra objektív jelenségeiben és teljesítményeiben is megerősítést nyernek. Az egyes emberről szóló kép tehát önmagában elsősorban a viselkedési kultúra képe lesz.”¹⁹⁶ Azaz Bibó itt megint a már jól ismert társadalmi objektiváció jelensége felől értelmezi a társadalmi értékek és a közösségi intézmények kialakulását, melyekről – és ez az idézett részből kiderül – nem lehet az egyes ember viselkedéséből képet alkotni, legalábbis *nem Magyarországon*, mert a nyugat-európai társadalmak esetében az emberi méltóság magától értetődöttsége mutatja a megélt forradalmak felszabadító és a demokrácia révén alapvető élménnyé tett hatását és ennek az egyéni magatartásokban való leképeződését. A magyar társadalom feudális tagoltsága azonban a magyar viselkedéskultúrát is tagolttá, a különböző társadalmi osztályok viselkedésmintáit pedig egymáshoz való viszonyításukban idegenné és különbözővé teszi, azaz hiányzik az egyetemes emberi méltóság társadalomban rögzült képe. Ez az, amit a magyar szellemiségről külföldön kialakult – három vonatkozásban vizsgált – kép is megerősít, mert a *tehetség* vonatkozásá-

¹⁹⁶ Bibó István, 1986. I. 153.

ban a magyar ilyenként ismert nép; *általános műveltsége*, amit a külföld már inkább közép-európai vonatkozásban szemlél, a nyugatit lexikális értelemben meghaladó, ugyanakkor megértésben és megítélésben bizonytalan, a *szellemi világkép* esetében pedig már a közép-európai – és így a magyar – ember világképének teljes átpolitizálódása mutatkozik. „A közép-európai ember az utóbbi száz esztendőben, de főleg a háború után az egységes emberi világképet élesen szemben álló politikai világnézetekkel helyettesítette, s Nyugat-Európát is – a nyugat-európaiak előtt nagymértékben érthetetlen módon – elsősorban politikai jelenségeinek ferde tükrén keresztül akarja megérteni, természetesen sikertelenül.”¹⁹⁷ A külföldön kialakult magyarságkép szervesen és esetleges mozaikjában csak a magyar arisztokrata alakja jelent „önmagában zárt, kifelé egyöntetű” képet, de összességében „[a] magatartások emberi és magukért való jellege az, amit a külföldi a magyarságnak vele szembe fordított arcáról gyakran hiányolni kénytelen”¹⁹⁸.

Bibónak az alkat-vita kapcsán kifejtett álláspontjára elsősorban Erdei Ferenc realitásérzéke és a szociográfia tudományos igényű művelésének szándéka volt szemléletformáló hatással. „Általában azzal szokták kiemelni, hogy az inkább »publicisztikai« jellegű falukutató irodalomban az ő munkássága nagyobb tudományosságával tűnik ki. [...] Erdei munkássága tökéletesen és maradéktalanul beleillik a magyar parasztság válságának az irodalmába: írói lelkiismeretből fakad, tudományos értékű igazságokat állapít meg és politikai hatásra irányul. Sem irodalom, sem tudomány, sem politika magában, hanem egyetemes érvényű megtámadása az irodalom, tudomány és politika világában egyaránt jelentkező és egyaránt válságba vivő illúzióknak. Ami Erdei műveinek nagyobb tudományos hitelt ad, az nem »tudományos« jellegük; hanem a bennük foglalt leszámolás bátorsága, teljessége és termékenysége. Erdei központi tétele az, hogy ami itt válságban van, az maga az egész paraszteleforma.”¹⁹⁹

Erdeinek a paraszti életforma válságáról szóló írásait (*Futóhomok, Paraszatok, Magyar Város, Magyar Falu*) Bibó alapos elemzés tárgyává tette, és kiemelte belőlük azokat a gondolatmeneteket, amelyek ennek a társadalmi rétegnek az egyre ellehetetlenülő helyzetét előidéző prob-

lémákat tárták fel, majd beépítette azokat saját koncepciójába. A paraszteleforma válságának tudományos igényű feltárása és leírása nyilvánvalóvá tette számára, hogy az úri középosztályban élő illúzió, amely azt feltételezte, hogy a magyar parasztság egy életformájával alapvetően elégedett, a termelőmunkában magát kiélő, politikai sikon érdekeit a kiscgazdapártban érvényesíteni tudó rétege a magyar társadalomnak, végleg szertefoszlott és hamisnak bizonyult. A parasztság válságirodalma rámutatott arra is, hogy életkörülményeit tekintve a magyar paraszt nyomorog, vagy éppen szorító körülmények között él, hogy a birtokrendszer aránytalansága következtében a parasztság széles rétegeiben jelennek meg patológikus társadalmi jelenségek, mint az egyke, vagy a szekták; illetve, hogy a magyar paraszt nem hogy nem lojális az őt „vezető” osztályok iránt, hanem egyenesen ellentétesek érdekei ezeknek az osztályoknak az érdekeivel, anyagilag és erkölcsileg egyaránt. Nem igaz az sem, hogy a parasztság életformája természetközeli életforma lenne, a magyar falu pedig természeti jelenség. Azért nem – mutat rá Erdei nyomán Bibó –, mert a magyar falu ugyanúgy társadalmi jelenség, mint a parasztság rossz életkörülményei, így fennmaradása nem magától értetődő, hanem társadalmi és gazdasági viszonyok függvénye. A magyar paraszt mindig *valakinek* a parasztja, tehát *valaki miatt* paraszt, míg a magyar falu a városok miatt marad falu. A paraszti életforma kényszer-jellegének reformját Bibó és Erdei az észak-nyugat-európai parasztság polgárosodásának mintájára képzelte el, ahol a parasztok nem falvakban élnek le az életüket, és társadalmi helyzetüket tekintve inkább földművelő polgároknak, mintsem parasztoknak lehet tekinteni őket. Az a jelenség, hogy a magyar parasztság egy jelentős része kiterjedt tanyavilágokban él, szintén a paraszti életforma egyértelmű válságtünete, hiszen a tanya – Erdeinek ez a megállapítása reveláló erejű volt Bibó számára – egy termelési időszakhoz kötött ideiglenes lakóhely, ahol csak tavasszal és nyáron tartózkodnak a gazdák, egyébként mezővárosi lakóhelyükön élnek. Az, hogy ez nem így van, rávilágít a magyar paraszti életforma kényszer-jellegére, mert „legfontosabb jellemzője, hogy benne erkölcsé vált a szüntelen munka és minden életmegnyilvánulás alárendelődött a termelésnek. Nem is lehet másképp, mert a paraszt nemcsak önmagát látja el, hanem egy fölötté álló társadalmat is.”²⁰⁰ Ilyen körülmények között érthető az, amit Erdei ír,

¹⁹⁷ Bibó István, 1986. I. 158.

¹⁹⁸ Bibó István, 1986. I. 159.

¹⁹⁹ Bibó István, 1982. 328–329. Bibó István: Erdei Ferenc munkássága...

²⁰⁰ Bibó István, 1982. 330–331.

hogy a parasztkultúra *elemi*, mert minden megnyilvánulásával a teremtéshez és annak eszközeihez van kötve, míg a paraszti életforma *közösségi*, mert nem egyéni teljesítményekből épül fel, és nem old meg egyéni helyzeteket sem, ugyanakkor *általános*, mert mindenki részt vesz a kialakításában, formálásában, tehát mindenki alkotja, és mindenki él vele.

A politikai hatalom birtokában lévő arisztokrata elit törekvése, hogy a paraszti kultúrát, mint autentikus magyar kultúrát, és a „természetközeli” paraszti életformát mint autentikus magyar életformát állítsa be, azt a szándékát volt hivatva elfedni, hogy a parasztságot benntartsa abban a rendies, jobbágysági helyzetben, amelyben él. A magyar társadalom hierarchikus, rendi maradványokkal megterhelt szerkezetét – benne saját hatalmi helyzetét – ugyanis csak úgy tudja megtartani, ha elzárja a parasztság elől a felemelkedés, a paraszti létformából való kiemelkedés útját. A falukutatók és a népiek paraszttromantikája pedig, amelyben a magyar kultúra és politikai élet problémáinak orvosságaként jelenik meg a paraszti életformához való visszatérés, hasonlóan kártékony és hamis ábránd, mert egy válságban lévő kultúrával akarja orvosolni a magyar társadalom problémáit.

Erdei írásainak hatására Bibó a paraszti életforma válságának tünete és a magyarságtudomány központi kérdése között párhuzamot állít fel, bár ő maga a magyarságtudomány legnagyobb problémájának éppen ezt a párhuzamot látja. Mivel a paraszti életformához való visszatérés nem jelent megoldást a nemzet politikai problémáira, a magyarság mibenlétét kutató tudomány teljesen vakvágányra kerül, amikor a már említett párhuzamra alapozza kutatásainak irányát. „A magyarságtudomány alapjául [...] felvenni szokott előfeltevést a következőkben foglalhatjuk össze: a magyar nemzet kultúrállapota valamiképpen válságban van, a maga sajátos jellegével, mélyebb alkatával, feladataival meghasonlásba, vagy legalábbis bizonytalanságba jutott, és az ezekkel való normális kapcsolatát, zavartalan viszonyát, egyenletes beidegződését elvesztette; minthogy szükséges, hogy ezt megtalálja és ehhez visszatérjen, [...] meg kell ismerni az igazi, hamisítatlan magyarságot, a tiszta magyar alkatot, a gyökeres magyar kultúrát; ennek a felkutatásának a legfontosabb területe a parasztság, minthogy a parasztság a magyar jellegnek, a magyar alkatnak, a magyar viselkedés és alkotások spontán, sajátos útjának tisztább és zavartalanabb formáit őrzi, mint a nemzet [...] többi rétege... [...]. Ez a szempont az, mely a magyar-

ságtudomány címe alatt ismert tudományterületeket és problémafelvetéseket összefoglalja.”²⁰¹

Bibó elutasítja a magyarságtudomány „sorstudomány” jellegét, mivel azok a tudományos kérdések, amelyek egy közösség egészére kihatnak, elsősorban társadalomtudományi kérdések, nem pedig a nemzeti jelleg kérdései. Nem tartja eléggé végiggondoltnak a magyarságtudomány vizsgálódásainak körét, és nem tartja indokoltnak azt a politikai és tudományos szempontot, amely a magyarságtudomány fokozott nemzeti jellegét vallja.²⁰² „Le kell tehát teljes határozottsággal szögeznünk, hogy a paraszti vagy magyar kultúra megismerésére irányuló kutatások és a magyar kultúra megújítására irányuló közösségi erőfeszítések között nincs semmi közvetlen összefüggés, s magától értetődő egyértelmű kölcsönhatás. Felkutatathatjuk a magyar népi zenét, a népi játékokat, a népi viseleteket, a népi jogszokásokat: a kutatások eredményéből nem következik magától értetődően, hogy mindezeknek a fenntartása és ápolása egyben a magyar kultúra megújulását és megerősödését jelenti.”²⁰³ Ettől persze még Bibó fontosnak tartja a parasztság ügyének vizsgálatát, de a megoldást egészen másban látja. „Ilyen helyzetben nem az a feladat, hogy a magyarság »önmagára találjon« afeletti mozdulatlan elmélkedések révén, hogy »mi a magyar«, hanem az, hogy a közösség, mint egész, a cselekvés síkján a maga problémáival való szembenézés és leszámolás útjain jöjjön olyan lendületbe, mely a parasztságot mindeztől kimozdítja a maga elszigetelt, zárt életéből. [...] csakis a közös vállalkozás, a közös lendületű közösségi történés és cselekvés” révén oldódhat fel a paraszti életforma lehetetlen volta, s ha ez megtörtént, „akkor lehet azt várni, hogy a magyarság a maga jellegét, a maga kulturális alkotásainak a harmóniáját a közösségi élményeknek, tapasztalatoknak és teljesítményeknek ebben a sorozatában újból megtalálja”²⁰⁴.

A közösségi skizofrénia története és orvosságai

Bibó a „paraszttromantika” tévútjait úgy oldja fel, hogy a közösségi skizofrénia problémája felé fordul, és a magyar jellegről folytatott vita

²⁰¹ Bibó István, 1982. 373–374. Bibó István: A magyarságtudomány problémája

²⁰² Bibó István, 1982. 373.

²⁰³ Bibó István, 1982. 380–381.

²⁰⁴ Bibó István, 1982. 381–382.

középpontjába a minden területen zsákutcába futott magyar társadalmi fejlődés tudatos reformjának igényét (földreform, közigazgatási reform) állítja, aminek pozitív jövőképét a parasztság helyzetének javítása jelenti, olyan nemzeti programmal, amely le tudja bontani a magyar társadalom rendi, anakronisztikus, ezért fejlődésképtelen szerkezetét.

A közösségi skizofrénia okairól és feloldásáról szóló *Eltorzult magyar alkat, zsákutcs magyar történelem* című esszéje a magyar politikai- és társadalomfejlődést történeti kontextusban – politikaelméleti és lélektani aspektusból – vizsgálja a XVI. század elejétől (a Dózsa-féle parasztfelkeléstől) 1948-ig, a tanulmány keletkezésének idejéig. Az eszmefuttatás kiindulópontja az, hogy a magyar politikai elit az ország vagy a nemzet válságos helyzeteiben soha nem tudott racionális és objektív szempontok figyelembevételével olyan döntéseket hozni, amelyek valós problémák megoldását szolgálták, hanem terméketlen vitákba bonyolódva próbálta meg elhárítani a helyzet megoldását. Ennek a helyes döntésre való képtelenségnek Bibó három történelmi helyzetben látta katasztrofális hatását, az 1867-es kiegyezésben, valamint az 1914–1920 közötti, illetve az 1938–1944 közötti időszakban.

A legkatasztrofálisabb hatású, az 1944-es eseményekig elvezető rossz politikai döntés a kiegyezés volt, mivel olyan politikai-jogi konstrukció jött létre, ami alapvetően *hazugságra és félelmekre* épült. Az egyik oldalon a Habsburg-dinasztia félelmére, hogy elveszíti birodalmát, a másik oldalon a magyar rendek félelmére, hogy a birodalom felbomlása a történeti Magyarország szétesését jelentené. A hazugság abból a tévképzetből származott, hogy a Habsburg birodalmat az európai politika és status quo felbonthatatlan egységének, megkerülhetetlen politikai realitásának tekintették a magyarok és az osztrákok is, ráadásul mind a két fél túlbecsülte a másik erejét.

A dinasztia látszat-alkotmányosságot biztosított a birodalom népeinek – ha már az egynyelvű, közös osztrák birodalmi öntudattal bíró monarchia kialakítása nem járt sikerrel –, és legitimálni próbálta az 1860-as októberi diplomát, amely úgy biztosította az alkotmányos kereteket, hogy a birodalom politikai szerkezetét lényegében változatlanul meghagyta. Magyarország számára persze az októberi diploma csak visszalépést jelenthetett 1848 alkotmányos parlamentarizmusához képest, ami éppen emiatt kiváltotta a magyar rendek passzív ellenállását. Hogy aztán Deák Ferenc, Eötvös József és a többiek mégis elfogadták az 1860-as politikai szerkezetnek a kiegyezéssel történő szentesítését, an-

nak – Bibó szerint – három oka volt. Egyrészt független magyar államot szerettek volna, másrészt inkább voltak az alkotmányos monarchia, mint a köztársaság hívei, harmadrészt szerették volna egyben tartani a történeti magyar államot. A kiegyezés Bibó értékelésében azt jelentette, hogy az első pont nem valósulhatott meg akkor, ha a másik kettőt meg akarták tartani, hiszen a magyar politikai elit tudatában az a félelem rögzült, hogy 1848-ban a nemzetiségek el akartak szakadni Magyarországtól, ezt azonban csak úgy lehet megakadályozni, ha Magyarország a birodalom, mint alkotmányos monarchia keretei között marad. Ez a logikai sor vezetett a Magyarország és a monarchia sorsközösségét megfogalmazó politikai alaptételhez, így – az események utólagos értékelésében – Bibó beigazolódottnak látta Kossuth jóslatát, miszerint ha majd a népek megindulnak a Habsburg birodalom felszámolására, akkor lesz cseh, horvát, szlovák és román légión, de nem lesz magyar légión.

Bibó ebből a pszichológiai helyzetből eredezteti azt a következtetést, ami az esszé alaptétele is egyben, hogy 1867 után a magyar nemesség és a politikai elit meghasonlott önmagával és ötven éven keresztül olyan politikai konstrukciót igyekezett fenntartani, amely hosszú távon nem volt fenntartható és nem nyújtott keretet a *politikai* fejlődéshez (viszont a gazdasági és kulturális fejlődéshez igen). Minden politikai akció alárendelődött a monarchia érdekeinek, így a kiegyezés érvényben tartásának, ami egyenes úton vezetett a választások meghamisításához, a nemzetiségek önrendelkezésének elutasításához, vagy éppen az erőszakos magyarítási kísérletekhez.

A békeszerződés következményeinek fegyveres úton való korrigálását felvállaló tanácsköztársaság bukása után, 1919-ben ehhez két rossz politikai tapasztalatot társított a politikai elit. Egyrészt azt, hogy a népek önrendelkezésének demokratikus alapelve szétbomlasztotta a történelmi Magyarországot, tehát az önrendelkezési jog alapján elvetendő. Másrészt pedig a belső forradalom egyenes vonalban vezetett ahhoz a proletárforradalomhoz, amely ki akarta irtani a polgárságot és az értelmiséget, tehát ez is elvetendő. Ez a két tapasztalat erősítette meg azt a szellemi irányzatot, amely 1867-et dicsőítette, mondván, hogy ha nem következik be az a két forradalom, amely a Habsburg birodalmat szétrobbantotta, és Magyarország megmarad a kiegyezés mellett, akkor nem bomlik szét a történeti magyar állam sem. Így vált lehetségessé, hogy a kiegyezés bukása után sikerült egy politikai rend-

szert létrehozni Magyarországon, amelyben a '67-es „vívmányoknak” nagyobb becsülete és látszólagos érvénye volt, mint a kiegyezést követő években.

Ehhez a politikai tételhez azután szükségszerűen hozzákapcsolódott az asszimilációs kérdés problémaköre is, amely az 1920-as évektől kezdve egyre erősebben volt jelen a magyar közéleti vitákban, és amely – Szabó Dezső megfogalmazásával élve – a gazdaság és a kultúra területén zajló zsidó és sváb „térfoglalás” kérdése körül zajlott. Az a vád, mely szerint ezek a sváb és zsidó térfoglalók nem képesek, vagy nem hajlandók asszimilálódni a magyar társadalomba, Bibó szerint azért nem tartható, mivel a két háború közti Magyarország társadalmi struktúrája eleve olyan volt, hogy *nem tudtak mihez vagy kikhez asszimilálódni* ezek a csoportok. Egy olyan társadalomban, ahol az úri középosztály a maga maradék kiváltságainak sáncai mögé húzódik, és minden esz-közzel egy megmerevedett társadalmi struktúrát akar fenntartani, ahol a parasztságnak nincs lehetősége nyomorított helyzetéből való kiemelkedésre, ott nem lehet a közösség egészéhez asszimilálódni, mert a társadalom megkövült szerkezete ezt nem teszi lehetővé. Asszimilálni ugyanis egy közösség a közös vállalkozás érdekében és annak lendületével tud, de erre egy statikus, a társadalmi csoportok közti átjárást lehetetlenné tevő társadalom nem képes.

Ilyenformán a politikai helyzet hamissága és a társadalom anakronisztikus szerkezete nem eredményezhetett mást, mint rossz döntéseket. „Ez alatt a csaknem száz esztendő alatt a magyar nemzet olyan politikai és társadalmi konstrukciókban élt, amelyekben a dolgokat a maguk nevére nevezni nemcsak hogy nem volt szabad, hanem nem is lehetett, ahol a tényeket nem az okok és okozatok egyszerű láncolatában, hanem azon kívül álló feltevések és várakozások jegyében kellett értelmezni és magyarázni, ahol álbajokra kellett pazarolni jó erőket, s ráolvasással gyógyítani valóságos bajokat, ahol a valóságos tennivalók körén kívül, s azokra való tekintet nélkül lehetett és kellett cselekedni, s ahol hiányzott a cselekedetek helyességének objektív mértéke és helyette a félelmek és sérelmek egy bizonyos rendszere szerepelt erkölcsi értékmérőként. Minden eltorzulás, ami ez alatt az időszak alatt a magyar közösségi élet különböző területein megmutatkozott, valamilyen módon visszavezethető az alapvető politikai és társadalmi konstruk-

ció hamisságára.”²⁰⁵ Így követik egymást hamis helyzetek, kártékony illúziók, rossz politikai döntések, míg nem egy egész politikai elit kerül hamis helyzetbe mind saját szerepét, mind az ország reális érdekeit illetően.

Bibó tehát elutasítja a közösségi metafizikát és nem beszél közösségi lélekről sem olyan értelemben, ahogy az egyén vonatkozásában tehetjük, mert félelmei, cselekedetei és tudata csak az egyénnek vannak – mondja. Ezek összegződése ugyanakkor eredményezheti egyfajta közösségi (lelki) alkat kialakulását, de a közös problémák megoldása szempontjából nem vezet eredményre, ha ezeket a közös vonásokat – és előfordulásait törvényszerűségeit – kutatjuk. A magyarság csak akkor tudja megtalálni a maga alkatát, hogyha közös célokért, közös lendülettel vállalkozva próbálja megoldani problémáit. „Le kell teljes határozottsággal szögezünk, hogy a magyar jelleg *megismerésére* irányuló törekvés és a magyarságnak, mint közösségnek a *megújítására* irányuló erőfeszítések között nincs magától értetődő, egyértelmű kölcsönhatás.”²⁰⁶ Ez a momentum több szempontból is fontos Bibónál. Egyrészt azért, mert itt egyértelműen szakít azzal az esszencialista diskurzussal, amely az „ősi” magyar jelleg felmutatásától várja a magyarság társadalmi és kulturális megújulását, elsősorban – mint láttuk – Erdei Ferenc munkásságának hatására. „Semmi sem természetlenebb, mint magunknak ez az érdekességgel való felszallangozása, ez az »elátkozott királyfi« módjára való viselkedés, mely egyrészt a tehetetlenség önmagát ünneplő kibúvója, másrészt a régi, Nagy-Magyarországra méretezett magyar és úri felsőbbrendűségi tudatnak egy kósza maradványa. E lelki beállítást számára mindig megrázkódtatást jelent, hogy ha szembe kerül a ténnyel, hogy egy bizonyos távolságról nézve magyarnak lenni semmivel sem érdekesebb, mint mondjuk lettnak vagy albánnak. Ami pedig egyáltalán nem borzasztó, mert ha lettek vagy albánok vagyunk, akkor sincs más dolgunk, mint az, hogy a valóságot szemügyre vegyük, s a dolgunkhoz hozzáfogjunk, s ha ezt meg tudjuk tenni, akkor tehetségesek vagyunk, akkor érdekesek vagyunk, s akkor kibontakozik igazi alkatunk.”²⁰⁷

Ebben a megállapításban Bibó nemzetfogalmának magva, a közös

²⁰⁵ Bibó István, 1981. 275–276.

²⁰⁶ Bibó István, 1981. 285.

²⁰⁷ Bibó István, 1981. 283–284.

problémák megoldására entitássá szerveződő politikai közösség képe fogalmazódik meg, melynek európai kitekintésű kontextusát *A nemzetközi államközösség bénultsága, és Az európai társadalomfejlődés értelme* című írásaiból rekonstruálhatjuk. A nemzetté válás folyamata Bibónál a nacionalizmus által előkészített demokratikus fejlődésben kap értelmet, amikor a *kevesek*, azaz a *kiváltságosok* államából a *sokak*, azaz *mindenki* állama jön létre. Olyan közösség, amelynek minden tagja az „alkotmány sáncai” mögé kerül, tehát egyformán alanya a politikai jogoknak és birtokosa a hatalomhoz való jognak. Ilyen szempontból a nacionalizmus; ahogyan az a nyugat-európai nemzetállamok kialakulásának folyamatában megjelent, *demokratikus nacionalizmus* volt, mert a demokratikus fejlődést előlegezte meg. „Az újkor és a legújabbkor demokratikus fordulatánál azonban immár nem a *sokak uralmán* volt a hangsúly, hanem ennél mélyebb és jelentősebb változáson: a *minden ember egyenlő emberi méltóságát és szabadságát* valló alapelv elfogadásán, ami maga után vonta az uralmon és a hagyományos uralmi presztízsen alapuló társadalomszervezésről a tárgyi teljesítményen és kölcsönös szolgáltatásokon alapuló társadalomszervezésre való áttérést, s egyben lényeges előre lépést jelentett a *hatalom fokozottabb racionalizálása*, mélyebb *moralizálása és humanizálása*, teljesebb igazolása, igazságossá, szabadságelvűvé, ellenőrzötté, értelmessé, tárgyilagossá válása irányában.”²⁰⁸ Ebben a folyamatban különleges hangsúlyt kap a Bibó által koncepciózusán képviselt tudatos és programszerű társadalomszervezés, illetve az emberi méltóság magától értetődősége, mert „a *szabad demokratikus közösségi* tudat, akár a nemzeti önrendelkezés, akár a népszuverenitás, akár a gazdaság javaiban és irányításában való részesedés elveinek formájában jelentkezik is, sokkal érzékenyebb tömeglélektani jelenség, mert nem személyekhez, hanem tudatosan átértett *társadalomszervezési elvekhez*, s azok jelképeihez kapcsolódik.”²⁰⁹

Az európai kontextusba helyezett bibói nemzetfejlődési koncepció – mint ahogy politikai gondolkodása is – republikánus jellegű. Ezt olyan elemek mutatják, mint a kis közösségekben objektiválódó szabadság-eszme hangsúlyozása, a nemzettudatot meghatározó patriotizmus, a törvények uralmába vetett hit, illetve az öngazgató, önkormányzó

közösségek hatalmi koncentrációt semlegesítő eszközként és az állami túlhatalom ellensúlyozásaként való beállítása.

Az európai fejlődés folyamatában kialakuló politikai közösségek számára, melyeknek lojalitása immár a közösség egészéhez és a közös célokhoz kapcsolódik (nem csak racionális, hanem emocionális sikon is) az önrendelkezési elv biztosítja a nemzet demokratikus szabadságát. Az *Eltorzult magyar alkot*-ban Bibó ennek az európai típusú fejlődésnek a hiányát és megrekedését diagnosztizálja a magyar reformkorral kapcsolatosan: „Ekkor formálódik ki egy mindinkább kiszélesedő magyar radikalizmus is, mely megpróbálja a reformkor politikai vezetőinek óvatos célkitűzésein túlmenve felbontani Magyarországot teljességgel megmerevedett társadalmi hierarchiáját, s az ország társadalmi fejlődését teljes erővel belevinni az európai demokratikus és forradalmi fejlődés nagy folyamatába.”²¹⁰ A demokratikus szabadság pedig nem tudott a közösség ügyévé válni, mert a társadalmi reformok letéteményese és hordozója a liberális nemesség és nem a városi polgárság lett. „Hiányzott a rendi uralmi nacionalizmus és a demokratikus nacionalizmus szempontjainak és követelményeinek a világos elválasztása, ami a nemzetiségi kérdésben vezetett végzetes következményekre.”²¹¹

Bibó értékelésében a magyar politikai fejlődés zsákutcáját az okozta, hogy a demokratikus fejlődés, amely a demokratikus nacionalizmussal, az önrendelkezési joggal, valamint az egyén és a közösség politikai szabadságával, önkormányzásával kapcsolódik össze, nem vált politikai programmá Magyarországon, mert a politikai elit a levert szabadságharc következtében alapvetően hazug kiegyezést kötött a dinasztiaival, vállalkozó kedvét pedig elveszítette. A kiegyezéssel stabilizált Habsburg birodalmat Bibó nem tartotta a közép-európai népek békés együttélését megvalósító dunai államnak, és megítélése szerint nem szolgálta Magyarország érdekeit a monarchiában való bennmaradás sem, mert Magyarország azt hitte, hogy független, miközben Kossuth-kultuszát és a '48-as vívmányokat ápolta, amikor viszont önálló nemzetközi felépésre szánta el magát, akkor döbbent rá, hogy sem hadserege, sem külügyminisztériuma nincs. Nem is beszélve arról, hogy az osztrák nemzeti tudat Bibó szerint nem létezett, ezt a szerepet a Habsburg örökös tartományok „császári” öntudata töltötte be, és ennek erőltetése

²⁰⁸ Bibó István, 1990. IV. 340–341. (Bibó István kiemelésével)

²⁰⁹ Bibó István, 1990. IV. 341. (Bibó István kiemelésével)

²¹⁰ Bibó István, 1981. 259.

²¹¹ Uo.

váltotta ki a birodalom önálló államisággal nem rendelkező nemzetiségeinek egyre hevesebb ellenállását és saját nemzeti tudatuk kialakítására irányuló törekvéseit, ami a birodalmi elnyomás és a környező népektől való félelem miatt torz társadalmi fejlődést eredményezett. Így vált a demokratikus nacionalizmus és a szabadságra irányuló program a kelet-közép-európai kisállamok esetében antidemokratikus nacionalizmussá, amely nem előlegezte a demokratikus fejlődést, hanem *pótolta* azt, mert a nacionalizmus ideológiáját majd később az önrendelkezési elvet használta fel arra, hogy létrehozza saját államát, közös nyelvet és kultúráját, de ezt mindig valamilyen birodalommal szemben, a többi nemzetiségtől való egzisztenciális félelmében tette.

Összegzés

Mint láttuk, álláspontját a magyar alkatról folytatott diskurzus keretei között kifejtő Ravasz László nemzetfelfogása a harmincas-negyvenes években Szekfű Gyula történetiszemléletének egyértelmű hatását mutatja, nemzetfogalmát pedig Böhm-től származó filozófiai kategóriái segítségével teológiai szempontok alapján alakította ki, így vallásos nemzeti metafizikát alkotott, amikor a magyarság Trianon vagy a Holocaust utáni válságát Isten akarataként, saját bűne következményeként szemlélte, amiért a felelősség vállalása nemzeti bűnbánaton és önvizsgálaton keresztül történhet meg. (Ezt az attitűdöt minősítette Bibó visszaemlékezéseiben apósa „moralizáló” gondolkodásmódjának.)

Világnézetét és közéleti-politikai működését a Trianon-sokk határozta meg, ez politikai állásfoglalásaiban a mérsékelt konzervativizmus felé való eltolódást jelentette. Visszamenőleg ő is igazoltak, az 1848-as forradalom által megfogalmazott célok beteljesülésének látta az 1867-es kiegyezést, mert ez biztosította – Magyarország státuszának a Habsburg birodalmon belüli megerősödésén keresztül – a magyar állam területi integritását a nemzetiségek függetlenségi törekvéseivel szemben. Történelmi szükségszerűségnek tartotta az Osztrák–Magyar Monarchiát, olyan birodalomnak, amely a hatalmi egyensúly és a történeti magyar állam megőrzésének egyedüli letéteményese Kelet-Közép-Európában.

Ravasz László számára a nemzet a közös sorsot vállaló egyének közössége, mely közös sors vállalása – a nemzet egységének megőrzése – kikerülhetetlen erkölcsi kötelessége minden magyarnak. Nemzeten

nem alkotmányos alapon álló demokratikus politikai közösséget, hanem a politizáló elit által vezetett társadalmi osztályokat értett, akik nem jogegyenlőség alapján, hanem keresztény gyülekezetként alkotnak közösséget. Ezért közösségi metafizikájának elengedhetetlen elemét alkotja a transzcendens magyarázó elv, amely szerint a történelem folyamata Isten akaratának megvalósulása, ennyiben jövőképét is a keresztény hit és erkölcs alapján álló, minden etnikumot magába asszimiláló Magyarország jelentette, ezért volt elkötelezett híve a dualizmusnak. A kereszténység és az egyház szerepéről vallott nézeteit ugyanakkor nem politikai gondolkodása határozta meg, mert minden olyan politikai berendezkedést támogatott, amely keresztény alapokon áll, és szabadságot biztosít az egyházaknak.

A magyar történelem eseményeit szépirodalmi műfajok, az eposz és a tragédia fogalmi kettősségében szemlélte, *epikusnak* látta annyiban, hogy a nemzet és legkiválóbb politikusaiknak összefonódó sorsában transzcendens szempont érvényesül, *tragikusnak* viszont akkor, amikor ezek az összefonódott sorsok egyszerre buknak el. Ebben az irodalmi szempontú megközelítésben a katarzis csak a nemzeti bűnbánat és önvizsgálat – keresztény praxisból származó megtisztulási gyakorlata – révén lehetséges, mert egy nép élete és történelme ugyanúgy része Isten üdvözítő tervének, mint a hívő emberé, ezért a nemzet boldogulásához ugyanazt a feltételt szabja, mint az egyénéhez: a missziót.

A történeti magyar állam szétbomlása meghatározó, és nehezen feldolgozható kulcsélményévé vált, ugyanakkor érzekelte azt is – erdélyi származása révén –, hogy a soknemzetiségű monarchia legnagyobb tehertételét a *nemzetiségi* kérdéssel összefonódó *szociális* feszültségek okozták. Jobb kiutat ebből a helyzetből ugyanakkor nem látott, mint a birodalom egyben tartását, mert meggyőződése szerint Magyarország szabadsága a monarchia nagyhatalmi státuszához volt kötve. Ebben a kontextusban önképét a monarchiát egyben tartani szándékozó – reálpolitikusnak tartott – konzervatívok jelentették, mindenekelőtt Tisza István, ellenségképét pedig a Szekfű Gyula által megrajzolt „érzelmi politikus” alakja, aki a népszerűség kedvéért „kismagyar” politizálást folytat, és függetlenségi ábrándokat kergetve közjogi vitákkal teszi kockára a Szent István-i Magyarország integritását. Ennyiben Ravasz számára ugyanúgy a gondoskodásra, a kiválóak vezetésére és példaadására szoruló társadalom és paternalista állam képe volt meghatározó, mint Szekfű számára, mint ahogy a germán-keresztény kultúr-

körbe való magyar betagozódás történelmi feladatának jelentőségében és helyességében is egyetértett vele. Egy dologban viszont határozottan elutasította Szekfű álláspontját, ez pedig a függetlenségi politika protestantizmusának és Erdély-központúságának a kárhoztatása, mert Erdélyt és a protestantizmust a magyarság megmaradásának zálogaként szemlélte, miközben elutasította a kultúrprotestantizmus eszméjét, amely a reformátusságot a magyarsággal, a katolicizmust az európaisággal azonosítja és a kettőt egymással szembeállítja. A Magyarországot meghatározó politikai ellentét gyökerét ugyanakkor ő is a Habsburg-ellenes „tiszaí” és a Nyugat-orientált „dunai magyarok” évszázados ellentétében vélte fölfedezni.

Ravasz László politikai működését, nemzetfelfogását – mint ahogy kereszténységét, egyházkormányzói működését és közéleti szerepét is – nem politikai állásfoglalásai tükrében kell megítélnünk, hanem reformátussága és püspöki munkássága felől kell értékelnünk politikai szerepvállalását. A Trianon-sokk okozta megrázkódtatást és a szovjet forradalmat ugyanis a keresztény egyházakat és a keresztény etikán alapuló politikát fenyegető halálos veszedelmeknek látta, ezért azt a megfontolást követte, hogy a konzervatív keresztény politikai kurzust és államhatalmat támogatnia kell. Ezt erősítette az a meggyőződése, hogy egyháza függetlenségét és a többi egyházzal való egyenjogúságát a bevett felekezetek egyenlőségét valló kormányzati politika garantálja a katolikus egyház befolyásának érezhető erősödésével szemben.

Életművének jóval kisebb hányadát alkotják a nemzeti kérdésekkel és az alkat-vitával kapcsolatos írások, mint Bibó esetében, elsősorban ugyanis teológusnak és lelkésznek tartotta magát, aki politikával értelmiségi szerepéből fakadó felelősségérzete, társadalmi helyzete és közéleti jelenléte miatt foglalkozik. Nem tartotta az egyház feladatának a politikai kérdésekben való megnyilatkozást sem, ezért ilyen jellegű nézeteit többnyire közéleti emberként fogalmazta meg, ugyanakkor népszerűsége és tekintélye folytán ezek az írások széles – nem csak protestáns – tömegek állásfoglalását is befolyásolták, így *együttal politikai állásfoglalások is voltak, vagy sokak szemében annak minősültek.*

Bibó István nemzetfelfogására Szekfű Gyula, Németh László és Erdei Ferenc nézetei voltak kimutathatóan nagy hatással. A magyar politikai fejlődéssel kapcsolatos koncepciójában (melyet legközvetlenebb módon az *Eltorzult magyar alkat, zsákutcsa magyar történelem* című írásában

fejtett ki) egyrészt meghaladta az alkat-diskurzus kérdésfelvetéseit, a magyar politikai fejlődés számára adott – szerinte hamis, mivel végletekben gondolkozó – programjait (külföldi mintakövetés vagy nemzeti öncélúság). Másrészt kimutatta a Szekfű Gyula által kidolgozott – aktuálpolitikai célokat szolgáló, ezért indoktrinációs jellegű – történeti koncepció érvénytelenségét, amikor elutasította a Habsburg birodalom fenntartásának szükségességére irányuló érvelést és a kiegyezést utólag igazolni akaró történelemszemléletet. Ebben a vitában Bibó óhatatlanul is belesodródott az asszimilációról folytatott vitába – annak politikai vonatkozású következményeivel együtt –, amikor Erdei Ferencsel együtt megfogalmazták a Márciusi Front kiáltványát 1938-ban.

Az asszimiláció kérdésével kapcsolatban ebben az időben Németh László álláspontja volt rá a legnagyobb hatással, ugyanakkor kritizálta Némethet, többek között azért, mert a zsidóüldözések közepette, a hitleri német birodalom fenyegető árnyékában úgy bocsátkozott vitába a Habsburg-párti, ezért Hitler-ellenes Szekfűvel az asszimiláció kapcsán, hogy közben nem tudott a Szekfű vezette antifasiszta koalíció helyett jobbat összkovácsolni. Másfelől elutasította Németh Lászlónak az asszimilációról és a politikai-kulturális elit kontraszelekciójáról alkotott nézeteit, amennyiben a politikai elit évszázados rossz döntéseinek hátterében nem a túlzott sváb és zsidó asszimiláció térhódítását vagy a magyar kultúrát ért szellemi és nyelvi hatások kártékonyságát látta, hanem a magyar társadalomfejlődés feudális szerkezetének konzerválódását és az ezt igazolni akaró – Szekfű Gyula által képviselt – politizálást.

Németh azonban az asszimilációval kapcsolatban közelebb áll Szekfűhöz, mint Bibóhoz, amennyiben a gyorsan asszimilálódó zsidókat és németeket („hímagyarok”) tette felelőssé abban, hogy a „mélymagyarok”, az ősi magyar kultúrával szoros kapcsolatban álló szellemi elit tagjai háttérbe szorultak. Németh László mindenképpen kiemelkedő alakja az alkat-vitának, amennyiben olyan összefüggések feltárására vállalkozott, amelyek elmozdították azt az esszencialista diskurzus zsákutcsa felől. „Vonzódása a kultúrtörténeti tipológiához, a kultúrmorfológiához – mint kortársait általában – őt is nyitottá tette a nemzet-karakterológia felé, de egyike volt azon keveseknek, aki e karakterológia és a társadalomelemzés közötti kapcsolat mélyebb problémáit is fölvetette.”²¹² Másrészt Bibó Németh László hatására vált nyitottabbá a

²¹² Lackó Miklós, 1996. 291.

környező népek és a magyarság közös történeti fejlődésének, szellemi örökségének és politikai teherteleinek történeti kontextusba ágyazott vizsgálatára.

Bibó a magyar alkat kérdését három összefüggésben tárgyalja. Egyrészt történeti szempontból elemzi a magyar politikai fejlődést, másrészt megvizsgálja a kulturális és gazdasági fejlődésnek a paraszti romantikával való kapcsolatát és érvényességét, harmadrészt pedig az európai politikai fejlődésbe ágyazva mutatja meg a magyar fejlődés zsákutcait és torzulásait. Mindhárom aspektusból közelítve végeredményben a magyar fejlődés *válságát* állapítja meg, hasonlóan a vita többi résztvevőjéhez, de a műfaj, amelyben kifejti nézeteit nem a múltba forduló hanyatlástörténet jegyeit viseli magán, azért sem, mert Bibó politikaelméleti eszközökkel, a reális utópia felvázolásának igényével írt, tehát elsősorban jövőképet és megoldási módot kínált, miközben arra kereste a választ, hogy mi vezetett a magyar történelem újkori mélypontjának tartott 1944-es eseményekhez. A reális utópiaként aposztrofált bibói szemléletmód logikai argumentációjának jellegzetes instrumentumai itt is megvannak, hiszen a közösségi cselekvés problémamegoldásra hangolt jellegét hangsúlyozza, a nemzeti sajátosságok magatartásokban, közösségi formákban és a politikai egyensúlyban felfedezhető jegyeit pedig a lélektani megközelítés, a szinoptikus módszer, illetve a társadalmi objektiváció eszközeivel elemzi. Ezzel a metodológiával emelkedik ki elsősorban a nemzetkarakterológia hagyományos módszertanának és fogalmi struktúrájának keretei közül, mert elemzéseiben a magatartások és az élethelyzetek közötti kapcsolat feltárásának elsődleges szempontja foglalkoztatja, így nemzetkarakterológia helyett végül is szociálpszichológiát művel.

Közvetlenül az *Eltorzult magyar alkat, zsákutcs magyar történelem* című esszéjében foglalkozik az alkat-diskurzus problémakörével, amelyben elsősorban a magyar politikai elit rossz döntéseit és a politikai élet zavarait, „hisztériáit” elemzi, míg a parasztrómantika cáfolatát és tartáhatatlanságának kimutatását egy korábbi, *A magyarságtudomány problémája* című írásában, az asszimiláció kérdéskörének vizsgálatát pedig a *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című esszéjében végezte el.²¹³ Dénes Iván Zoltán, aki az identitásközpontú közéleti beszéd diskurzu-

²¹³ A három írás rokonságát, „trilógia” jellegét Dénes Iván Zoltán mutatta ki. Lásd Dénes Iván Zoltán, 1999.

saiba ágyazta Bibó István, Szekfű Gyula és Németh László, valamint Szabó Dezső írásait, úgy véli, hogy azok a fogalmi sémák, amelyeket Bibó, Szekfű és Németh alkotott, a magyar politikai élet és az újkori magyar történelem háromféle értelmezését jelölik. Szekfű Gyula „kis-magyar–nagy-magyar” és Németh László „mélymagyar–hígmagyar–jöttmagyar” ön- és ellenségképeken alapuló ellentétes szerepmintái olyan alternatívát kínálnak, amelyek között csak úgy tudunk választani, ha kizárólagossá tesszük az egyiket és diabolizáljuk a másikat. Bibó István a „túlfeszült lényeglátók–hamis realisták” politikustípusainak megrajzolásával érzékeltette a magyar politikai tudat skizofréniájának eme kártékony jellegét, egyúttal rávilágított arra az alapvető összefüggésre, hogy csak az lehet teljesítőképes és jó döntéseket hozó politikai elit, amely a közösség ügyét a szabadság ügyével kapcsolja össze. Álláspontja így egyszerre jelentett vitát a függetlenségi „kuruc” hagyományok képviselőivel (édesapjával, Karácsony Sándorral, Szabó Dezsővel), és a monarchiát idealizáló, kiegyezés-párti álláspontot valló gondolkodókkal (Szekfű Gyula), köztünk apósával, Ravasz Lászlóval is.

A magyar függetlenség híveinek gondolkodásában – így Bibó István édesapjában is – a magyar szabadság ügye elsősorban a parasztrómantikával, az asszimiláció kárhóztatásával kapcsolódott össze, és megvolt terhelve az idegen befolyás és térhódítás rémképével, ezért szükségszerűen a nemzeti elzárkózás programjával fonódott egybe. A saját hatalmi helyzetét mozdulatlanul őrző politikai elit azonban nem akart hallani a szabadság ügyéről, mert a közösség ügyének megvalósítását a létező társadalmi szerkezet fenntartásával kapcsolta össze. Így a – Bibó kifejezésével élve – „túlfeszült lényeglátók”, akik érzékelték a magyar politikai élet és gondolkodásmód válságát, de annak – beszorítottságuk miatt – rossz okait vélték felfedezni, az „ádáz próféta” szerepébe kényszerültek, amelyet nem a dolgok igazi okainak feltárására irányuló érvelés, hanem a kinyilatkoztatás és a kioktatás hangneme kísért.

A történeti magyar állam széthullását negatív kulcsélményként megélő gondolkodók – így Szekfű vagy Ravasz – viszont a „hamis realisták” szerepébe kerültek, akik a magyar történelem újkori kudarcaiért a hatalmi realitásokat figyelmen kívül hagyó, a függetlenségi törekvések érdekében felelőtlenül „kuruckodó” érzelmi politizálást tettek felelőssé, ami az Osztrák–Magyar Monarchia és a kiegyezés utólagos igazolásához, illetve a kiegyezés alapján álló két háború közti Magyar-

ország statikus politikai és társadalmi szerkezetének aktuálpolitikai szempontú legitimálásához vezetett.

A magyar politikai elit – Bibó értékelésében – a kiegyezéstől az 1940-es évekig nem volt ép realitásérzékének birtokában, mert azt akarta megtartani, amit nem lehetett, az ezeréves magyar államot. Ezért nem volt viszont jövőképe sem, mert azt akarta igazolni, ami egykor biztosította a történeti Magyarország fennmaradását, a Habsburg birodalmat. Ennek a társadalmi szerkezet feudális jellegű megmerevedése és a politikai élet reformokra képtelen mozdulatlansága lett a következménye, ami nem tette lehetővé az egzisztenciális szűkösség és a társadalmi elszigeteltség állapotában élő parasztság felemelkedésének hivatalos programként való megfogalmazását, azaz nem tudta – mert nem is akarta – összekapcsolni egymással a közösség és a szabadság ügyét. A politikai elit – kevés kivételtől eltekintve – öndokumentáló és reprezentációra szorító magatartásformákat vett fel, mert a félelmek és rossz megoldási módok tehetetlenné tették, ezért nemzeti sajátosságok keresésével, vagy közösségi metafizikába való meneküléssel pótolta az alkotó cselekvést.

Bibó István arra törekedett, hogy terapizáló jelleggel vázoljon fel egy optimista jövőképet a magyar politikai elit számára, mert a nemzetet a *közös vállalkozásra egyesült* polgárok együttesének tartotta, melynek jellege nem megfoghatatlan és homályos alkati sajátosságokban nyilvánul meg, hanem abban, ahogy a problémáival szembenéz és azokat megoldja. Erre viszont csak méltóságteljes, a horizontális függések rendszerét és kölcsönösségét megtapasztaló és begyakorló közösség képes, olyan, amelynek elitje reális önértékelési mintákkal és jól megválasztott magatartásformákkal rendelkezik, és tisztában van azzal, hogy hatalmi helyzetét elitszerepének közmeggyőződésre és valós teljesítményekre épülő jellege határozza meg. A problémamegoldás képessége viszont realitásérzékét és pozitív jövőképet igényel, illetve a kollektív érdekek összeegyeztetését az egyéni szabadság és az emberi méltóság kiterjesztésének programjával. Nemzetét ugyanis abban az európai fejlődési folyamatban szemlélte, amelyben a *modern szabadságeszme* – tapasztalás révén – *idővel a valóságban is működő társadalmi formává válik*. Ezért vizsgált alkati sajátosságok helyett magatartásformákat és értékelési mintákat, mert a nemzetet lehetőségnek tekintette arra, hogy a szabadság intézményes formát nyerjen és létrehozza a kölcsönös szolgáltatások társadalmát, ami a bibói utópia végcélja.

Asszimiláció, antiszemitizmus, zsidókérdés

A zsidókérdés a két háború közötti Magyarországon Bibó István és Ravasz László számára is megkerülhetetlen problémává vált. Bibó számára azért, mert a politikai élet kérdései egyre jobban foglalkoztatták, amiben az Erdei Ferencsel és Reitzer Bélával való barátsága is szerepet játszott, Ravasz László részéről pedig közéleti és – felsőházi tagként – politikai szerepe miatt elkerülhetlenné vált a véleménynyilvánítás és az állásfoglalás.

A fejezet első részében Ravasz László mérsékelt antiszemitizmusának szemléleti, világnézeti összetevőit vizsgálom, elsősorban azzal a céllal, hogy kimutassam: a zsidótörvények és a deportálások idején milyen motivációk határozták meg egyházkormányzóként tett megnyilatkozásait és cselekedeteit. Ezt a kérdést ugyanakkor össze kell kötnünk Ravasz politikához való viszonyának a barthi teológia által is befolyásolt – és nemzetfogalma által is meghatározott – jellegzetességeivel, mert az írások és események logikájának megértéséhez ez elengedhetetlenül szükséges. Ugyanakkor ezzel együtt megelőlegezhetjük azt a megállapításunkat, hogy Ravasz László mérsékelt antiszemitizmus és politika-felfogása nagyban meghatározta azt a körülményt, hogy a zsidókérdéssel kapcsolatban kialakított álláspontja – melyet korlátozott értelemben teológiaiainak is nevezhetünk – csapdahelyzet volt a számára.

Rövid időrendi áttekintésben lesz szó Ravasz és az egyházak – elsősorban a református – zsidómentő tevékenységéről, majd arról a vitáról, ami Ravasz és a református megújulás egyik mozgalmaként induló nyíregyházi Szabad Tanács között a zsidókérdéssel kapcsolatos hivatalos egyházi bocsánatkérés miatt kialakult. Ami annál is indokoltabb, mert ennek a bocsánatkérésnek kulcsszerepe van a Bibóval való polémiaiban, egyúttal pedig részben rávilágíthat arra a szemléleti különbségre is, ami kettejük között ebben a kérdésben kialakult.

A fejezet második részében Bibó István zsidókérdéssel kapcsolatos

álláspontjával foglalkozunk, különös tekintettel az antiszemitizmusról, az asszimiláció problematikájáról és a társadalmi felelősségvállalás kérdéséről adott értelmezéseire; mindezt beleágyazva abba a tízéves időszakba, ami a mérsékelt antiszemita Bibótól az antiszemitizmust a politikai és társadalmi fejlődés zavaaraiból eredeztető, azzal teljes mértékben szembeforduló Bibóig vezet. Különös hangsúlyt kap Bibó egyházakat kritizáló és a bocsánatkérés kérdésében kialakított álláspontja, illetve az antiszemitizmus jelenségének magyarázatáról adott gondolatmenete, melynek értelmezéséhez keretként kívánom felhasználni politikaelméleti gondolkodásának az első fejezetben kifejtett módszertani eszközeit.

A zsidómentő egyház és az antiszemitizmus

Ravasz László és Bibó István viszonyának egyik legkritikusabb pontja a zsidókérdés kapcsán köztük kialakult közvetett vita volt, melynek nyomait részben Bibó *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című írásában fedezhetjük fel, amelyben éles kritikát fogalmaz meg a keresztény – köztük a református – egyházak ellen, és nem utolsósorban közvetett Ravasz-kritikát tartalmaz, részben az ugyancsak Bibó által jegyzett *Uchroniában*, amely egy Ravasszal folytatott – valószínűleg nem fiktív – párbeszéd keretei között utal a zsidókérdés problematikájára. Ravasz László zsidókérdés-konceptiójának feltárását és rekonstruálását ugyanakkor több tényező is nehezíti. Az egyik, hogy a Ravasz álláspontját elemző írások többsége nem választja el a problémát a protestáns egyházak – így a református – fellépéseitől és a kérdésben betöltött szerepétől. Ez egyrészt indokolt, hiszen Ravasz a református egyháznak kétségtávol a legnagyobb tekintélye volt a két háború közötti Magyarországon; ugyanakkor – mint látni fogjuk – az egyházak fellépéseit nem pusztán azok vezetői, hanem az egyház tagságának álláspontja is befolyásolta, a véleményekkel való szembesülés ugyanakkor Ravasz esetében meglehetősen tudathasadásos lelkiállapotot eredményezett, ami nyilván kihatott vezetői szerepkörében elfoglalt álláspontjára is. A másik probléma az, hogy Ravasz álláspontját – ami a nehezen hozzáférhető dokumentumokból egyértelműen rekonstruálható – többféleképpen ítélik meg bírálói és elemzői, amiben része van annak, hogy nem kap elég hangsúlyt ezekben az elemzésekben fiatal

korában kialakított világképe, gondolkodásmódja vagy teológusként a politikához való viszonyulása. Végül harmadik bevezető megjegyzésünk alapvetően „bibói” jellegű: nehéz ugyanis úgy viszonyulni a magyar egyházi és közélet e nagy hatású alakjához, hogy az életmű tanulmányozója ne érezzen kísértést a Ravasz személyiségének megközelítését démonizáló, őt vagy egyértelműen elmarasztaló, vagy egyértelműen apologizáló vélemények elfogadására. Ettől tartózkodni is fogunk, elemzésünk célja éppen az, hogy bemutassa: a zsidókérdéssel kapcsolatos állásfoglalásaiban kezdetben morálisan, etikailag vagy keresztény szempontból kifogásolható – ha tetszik antiszemita – nézeteket megfogalmazó, ugyanakkor később keresztény önvizsgálattal tévedéseit meglátó és azok tartalmát revideáló Ravasz László gondolkodása és szemlélete idővel módosult, ha nem is úgy és annyira, mint Bibó Istváné.

Ravasz László zsidókérdéssel kapcsolatos első megnyilatkozásait még 1916–17-re datálhatjuk; a Protestáns Szemlében ebben az időszakban jelentek meg rövidebb írásai, amelyek érintették a témát. Ravasz ekkor kifejtett nézetei alapjaiban nem változtak a zsidótörvények megszületésének idején sem, bár a harmadik zsidótörvény után némileg módosultak. Álláspontjának változását 1944-től kezdődően érzékelhetjük, valószínűsíthetően az *Auschwitzi Jegyzőkönyv* hatására, a háború után pedig revideálta korábbi véleményét és önkritikusan állapította meg saját állásfoglalásának elhibázottságát. (Ennek nyomait viszont már csak az 1960-as években keletkezett dokumentumok és interjúk őrizték meg.)

Ravasz az 1910-es évek végén írt korai cikkeiben leszögezi egyrészt, hogy zsidókérdés létezik, a fő okát pedig – Szabó Dezső asszimilációról kialakított nézetével azonosulva – a zsidók gazdasági és kulturális térfoglalásában látja, illetve abban, hogy a zsidóság szellemiségét tekintve más, mint a magyarság. A zsidóság elsősorban nem vallás vagy felekezet, hanem olyan faj, amely szétszóródott a világban. Lényeges elemként mégsem ezeket a megállapításokat kell kiemelnünk, hanem azt, amit a judaizmusról, mint szellemiségről mond. A judaizmus ugyanis erkölcsi habitusában és világnézetében a keresztény szellemiség ellentéte. Amikor azonban Ady, írásaira reagálva szilaj antiszemitizmussal vádolja, Ravasz válaszában kifejti, hogy antiszemitizmusa „szent antiszemitizmus”, ami a keresztény szellemiség jegyében arra indítja, hogy „szeressem a zsidót” és hogy „küzdjek érte, küzdjek az ellen, ami

rontja, pusztítja őt" – írja *A nemzet lelki egysége* című tanulmányában.²¹⁴ Ebben megnyilatkozik Ravasz álláspontjának lényege: ő a zsidókérdést a keresztény misszió szempontjából tartja kihívásnak, megoldásának egy módját látja, a zsidóság evangelizálását. Antiszemitizmusa tehát nem az „Istengyilkos” zsidóság középkori tételére épült, de részben teológiai jellegű, aminek – mint a későbbiekben látjuk – döntéseit befolyásoló jelentősége volt. Álláspontjának a kérdés megoldását tekintve alapjában véve három eleme van. Az első, ami az eddigiekből következik, hogy a hitét elhagyott zsidóság beilleszkedésének alapvető feltétele a kereszténnyé válás. Nem azért, mert csak a keresztény magyar lehet „jó” magyar, hanem elsősorban azért, mert teológusként és egyházi vezetőként elfoglalt teológiai álláspontja arra indította, hogy az egyház missziói küldetése felől közelítse meg a kérdést. Ez összefonódott azzal az egész életén át végigvonuló meggyőződésével, hogy a Trianon-sökon átesett Magyarország felemelkedésének záloga a nemzeti integritás megteremtése és fenntartása, ha lehet minden körülmények között. Koncepciójának második eleme az, hogy a hitét megtartó, de azzal már szoros kapcsolatban nem álló zsidóságot asszimilálni kell, ami úgy lehetséges, hogy a keresztény erkölcsiség talaján állva kell megteremteni az együttélés alapját. (Az első pontot minden meggyőződése ellenére azért sem tehetette kizárólagossá, mert világosan látta, hogy a zsidóság teljes asszimilációjára nem kerülhet sor, és nem is kell, hogy sor kerüljön.) Harmadik megoldásként pedig egy önálló Izrael-állam megteremtését látta, ahol azok a zsidók, akik az őket körülvevő nyelvi-kulturális környezetbe nem akarnak, vagy nem tudnak asszimilálódni, illetve saját kultúrájukat szeretnék mindenféle ráhatás nélkül megőrizni, azok ezt mindenféle korlátozás nélkül megtehessek – azaz bizonyos csoportokat kivándorlásra szólít fel.

A zsidókérdést mindenesetre komplex problémának tekintette, egynek a társadalomban jelen lévő megosztottság jelei közül, megoldása éppen ezért volt fontos kérdés számára, mivel a nemzeti egységet megbontó ellentétek kiküszöbölését a magyarság fennmaradásának zálogaként kezelte. „Van egy másik roppant nagy ellentét, amikor a nemzetiségi, illetőleg szűkebb értelemben vett faji ellentét kapcsolódik a felekezeti ellentéthez; hozzájárul a világnézeti és a gazdasági ellentét és betetőzi a műveltségi ellentét. Evvel a képlettel kijön a zsidó-

²¹⁴ Ravasz László, 1932. 230.

kérdésnek meglehetősen súlya, ereje és mélysége. [...] Ezért tehát a nemzet életének helyes vezetésénél mindig a legnagyobb politikai kérdés, hogy az ellentétek halmozódását megakadályozzuk...”²¹⁵

Mindennek gyakorlati jelentősége akkor lett, amikor az 1930-as években a győri kormányprogramban Darányi Kálmán akkori miniszterelnök megfogalmazta a zsidókérdés törvényi megoldásának igényét, ennek megfelelően 1938. április 8-án be is nyújtotta a törvény tervezetét a parlamentnek *A társadalmi és a gazdasági élet egyensúlyának hatályosabb biztosításáról* címmel, amit május 11-i lemondása után már Imrédy Béla, az új miniszterelnök jegyzett. A felsőházi vitában május 24-én Ravasz, mint felsőházi tag és a református egyház képviselője, Serédi Jusztinián hercegprímás és Glattfelder Gyula csanádi püspök után mondta el a törvénytervezetet támogató beszédét. Ebben a beszédben kifejtette, hogy a zsidókérdés története Magyarországon száz évre nyúlik vissza, de a történelmi távlatok ennél mélyebbek, mert a „zsidókérdés az emberiségnek több mint kétezer esztendő komplexuma, egyszersmind sorskérdése”.²¹⁶ Azt, hogy a humanitárius és a demokratikus szempontokat miért kell kényszerűségből háttérbe szorítani a pragmatikus érvekhez képest, azt az ország lelki nyugalmanak biztosítására való hivatkozással indokolja. „Azok, akik a törvény ellen szólnak, hivatkoznak végső, mindenki által tisztelt, örökkévaló eszményekre, az emberiség örökérvényű követelményeire, az emberi méltóság fenségére, hivatkoznak a szabadság és a jogegyenlőség nagy elvére, hivatkoznak az egyén örökkévaló jogaira és az emberi méltóság sérthetetlenségére. Azok, akik mellette vannak a törvényjavaslatnak, szenvedélyesen hivatkoznak a nemzeti szolidaritásra, a népközösségre, a rend, a biztonság, a nemzet faji és egész konstitucionális egészségének és tisztaságának nagy érdekeire. [...] meggyőződésem szerint ennek a törvénynek elfogadása nemcsak az ország békéjét és nyugalma és biztonságát szolgálja, hanem javára válik végeredményben éppen azoknak, akik elfogadása ellen – elismerem, teljes joggal – de hevesen tiltakoznak.”²¹⁷ Egyértelműen arra az álláspontra helyezkedik, hogy politikai megfontolásból kell elfogadni a törvényt, mert ezzel az ország érdekeit tartjuk szem előtt. Ravasz egyúttal egyetértően nyilatkozik Raffay Sándor evangéli-

²¹⁵ Ravasz László, 1932. 224.

²¹⁶ Ravasz László, 1941. III. 290. Ravasz László: Az I. zsidótörvény

²¹⁷ Ravasz László, 1941. III. 291.

kus püspök álláspontjáról, miszerint a törvény az egyházak belső jogrendjét nem érinti.

Úgy tűnik, hogy Ravasz ekkor még nem érzékeli azt sem, hogy a törvény faji alapon határozza meg, hogy ki a keresztény és ki nem, ahogy erre Serédi Jusztinián és Glattfelder Gyula is felhívta a figyelmet. A kikeresztelkedett zsidók megnyugtatóra szánt mondatai is ezt a naivitást vagy túlzott jóhiszeműséget tükrözik, ez egyúttal mutatja azt is, hogy az egyházak egyik legérzékenyebb kérdésnek – mint később kiderült; mind a három zsidótörvénnyel kapcsolatban – a kikeresztelkedett zsidók „vissza-zsidósítását” és az ez ellen való fellépést tartották. „Szeretném tehát innen sok embernek izenni, keresztény embernek és izraelita embernek egyaránt, hogy ne aggódalmaskodjanak egy pillanatra sem, minthogy ez a törvény – amint Lőw Imánuel ő méltósága mondotta délelőtt – bele szólna az egyház sákramentumának [konkrétan a keresztségnek – T. M. L.] hatékonyságába és azt megerősítené, hogy ezáltal kétféle jogállapot következne be egy emberre, s valaki egyházi vonatkozásban keresztyén, polgári vonatkozásban zsidó lehetne; hogy el volna képzelhető olyan helyzet, hogy például állami törvény értelmében zsidó olyan férfiú, aki valamely keresztyén felekezetnek a lelkipásztora. Ilyen összeütközésről szó sincs, erről nem is lehet beszélni, mert hisz arról van szó, hogy bizonyos számú keresztyén és izraelita vallású magyar ember micsoda elvek szerint osztatik be olyan kategóriákba, amelyek a nemzeti jövedelem elosztását és a nemzeti munkaerő felosztását kívánják szabályozni.”²¹⁸

A kikeresztelkedettek nézve tehát Ravasz úgy állapítja meg, hogy nincs a törvénynek hátrányos rendelkezése, de a zsidók szempontjából is csak foglalkozási hátrányok érvényesülnek. Azt azért megjegyzi, hogy sajnálatosnak tartja a törvényt annyiban, hogy „zsidó származású magyar emberekre vonatkozólag nem vallásukkal összefüggő vonatkozásokban, olyan rendelkezéseket kell kiadni, amely vallásos hovatartozásukat veszi alapul”.²¹⁹ Ez azért probléma, mondja, mert a felvilágosodás korában a zsidókérdés még természetszerűleg vallási kérdésként jelentkezett, de ma már nem az. Viszont nem is faji kérdés, mert a palesztinai arabok például élet-halál harcot vívnak a zsidósággal, holott rokon népekről van szó.

²¹⁸ Ravasz László, 1941. III. 293.

²¹⁹ Ravasz László, 1941. III. 294.

A zsidókérdés gyökerét a történelmi folyamatok által generált zsidó szellemiség adottságaiban látja, úgy véli, hogy a „zsidóság gyökerében egy történelmi helyzet, történelmi adottság, egy olyan tényezőedék, amely az emberi művelődés során állt elő”,²²⁰ olyan nemzeti és vallásos kiválasztottság-tudattal rendelkező nép, amely a történelmi helyzet következtében diaszpóra-nemzetté vált. A lehetőségek tekintetében a terület és államszervezet hiányában szétszórtságban élő nép előtt két lehetőség állt, vagy önálló nemzetállamot alapít, vagy asszimilálódik. Ravasz egyértelműen az utóbbit véli a helyes útnak. A zsidóság asszimilációja azonban nem volt sikeres, amiben „éppen olyan hibás a kizárólagos, magát betokozó, a világtól elkülönült zsidóság, mint ahogyan hibás az elzárkózó, az idegent magával szembeállító és vele szemben oktalan ellenszenvet tápláló egyetemes keresztyén művelődés”.²²¹

Ravasz tehát párbeszédre próbál hívni azzal, hogy az ellentétek kiéleződéséért ugyanúgy felelőssé teszi a zsidókat, mint a keresztény többséget. A zsidóság helyzete a mindkét oldalon meglévő bizalmatlanság vagy ellenszenv miatt az asszimiláció köztes helyzetében van, ez magyarázza a zsidóság alkatának dialektikus tulajdonságait, ami azt jelenti, hogy a zsidóság asszimiláltságának fokában is lényeges különbségeket állapíthatunk még a kisebbségi tudatát öntudatosan építő ortodoxoktól egészen a '48-as honvédként harcoló zsidókig. Ezért egyik végétől sem szabad megítélni a zsidókat, de leszögezi, hogy a diaszpóra lét és az asszimilálódás a zsidóságot olyan – később alkati-vá vált – tulajdonságok felvételére determinálja, mint például a pénzzel való foglalkozás. A szellemi életben való részvételle pedig a bizonyítási vágy, az érvényesülés kényszere predesztinálja őket.

Ravasz még egy szempontot behoz az eszmeifuttatásába, ugyanis azt a következtetést vonja le, hogy az asszimiláció nemcsak pusztán társadalmi, vagy kulturális normák kérdése, hanem mennyiségi kérdés is, tudniillik, ha a társadalom, a gazdaság vagy a kultúra egy területén túl sok asszimiláns jelentkezik, az a befogadó közösség egyensúlyának a felborulásához vezethet. Ezért lehetne például megoldás, hogy a zsidók ne csak az értelmiségi pályákon, hanem minden társadalmi rétegben asszimilálódjanak. Az asszimiláció azonban az egyház szempontjából még mindig másodlagos kérdés, mint ahogy az minden fajelmélet

²²⁰ Ravasz László, 1941. III. 296.

²²¹ Ravasz László, 1941. III. 297.

is. „A keresztyén egyház sohasem fog lemondani a maga missziói parancsáról bármely divatos fajteória kedvéért. De ugyanakkor a keresztyén egyház hangsúlyozza azt, hogy a lelkek megnyerésénél őt nem asszimilációs törekvések vezetik, hanem az örökkévaló Evangéliomnak a parancsa.”²²² A megoldás egyetlen igazi útja tehát a misszió lenne, de a keresztség kiszolgáltatásának körülményeit nem lehet figyelmen kívül hagyni, mert sokan a társadalmi érvényesülés kedvéért keresztkednek be az egyházba, és nem azért, mert a hit parancsa diktálja ezt nekik. „Éppen ezért a keresztyén egyházak súlyos mulasztást követtek el akkor, amikor minden kritika nélkül, kellőleg meg nem vizsgálva az áttérés motívumait, vették át a jelentkező zsidó vallású embereket és azt mondták: a ti asszimilációtoknak az ügye el van intézve. Ezzel lehetőséget nyújtottak arra, hogy sok ember ne a Krisztusért, hanem egyébert jöjjön a keresztyén egyházba. Természetes tehát, hogy ezeket az embereket csalódás fogja érni. [...] A keresztyén egyházak tartsanak bölcs mérsékletet a zsidók átvételében.”²²³

A beszéd végén Ravasz önvizsgálatra hívja mindkét felet, zsidókat és keresztényeket, mert az előbbiek szenvedéseik állandó hangoztatásával, aktív vagy passzív ellenállásukkal mélyítik a velük kapcsolatos negatív tapasztalatokat, az utóbbiak pedig előítéleteik miatt könnyen gyűlöletessé teszik a maguk szemében a zsidókat. Végül megjegyzi: „Olyan törvényt hozunk, amely sok zsidószármazású embernek – akár keresztyén, akár izraelita – fájdalmat okoz, a legmélyebb fájdalmat a legnemesebb és legjobb ilyen származású embernek.”²²⁴ Majd azzal zárja beszédét, hogy párbeszédet kell létrehozni zsidók és a többség között, hogy mielőbb megoldódjon a kérdés. A törvény megszavazása mellett felhozott legfontosabb érve azonban az volt, hogy a zsidókérdés megoldásához szükséges a törvényi szabályozás, különben az erőszakos megoldások nyerhetnek teret. „[E]zt a kérdést nem lehet erőszakkal és jogfosztással megoldani. Csak törvényhozás útján, főképpen preventíve, a szerzett jogok figyelembe tartásával.”²²⁵

Ravasz asszimilációs álláspontja, amit a zsidókérdésben kifejtett

²²² Ravasz László, 1941. III. 303.

²²³ Uo.

²²⁴ Ravasz László, 1941. III. 305.

²²⁵ MTAKK Ms 5462/71. 1. (Megjelent: Ravasz László: *A zsidókérdésről*. (1960) EPMSZ, Bern, 1988. 353–363.) Mivel a kérdés szakirodalmában többnyire a kéziratári anyag szerepel hivatkozási alapként, én is erre hivatkozom a továbbiakban.

nézeteivel egy időben alakított ki, alapvetően a befogadottak lelki azonosulásának követelményére épült. Úgy látta, hogy a magyar parasztság egészségügyi, egzisztenciális és erkölcsi-szellemi talpra állításával a magyar középosztály is sikerebben tudott volna asszimilálni. Felértékelte ugyanakkor az ellen, hogy az asszimilált és a befogadó között értékkülönbséget tegyen a hivatalos álláspont, mert ez a különbség csak állapotbeli. „Az asszimilációnak disszimilációvá változtatása, annak kutatása, hogy melyik magyarba került bele hetvenhetedik öregapjával az az idegen vércsőpp, amely ezerízíglén megbillogozza az utódokat, nem jelent egyebet, mint a parányi magyar nemzet atomizálását, szétporlasztását.”²²⁶

Az első zsidótörvény nem váltotta be azoknak a reményeit, akik a jobboldal visszaszorításának eszközét látták benne. Miután a Felvidéket visszacsatolták Magyarországhoz, Imrédy – aki még az első törvény után azt mondta, hogy az lesz egyben az utolsó is – a megnagyobodott ország területén a zsidó népesség növekedésével támasztotta alá az újabb rendelkezések meghozatalának szükségességét. Ilyen körülmények és a „kifejezett kormányzati szándék” hatására a második zsidótörvény tervezete hamar elkészült, a parlament elé Tasnádi Nagy András igazságügyi miniszter terjesztette be *A zsidók közéleti és gazdasági térfoglalásának korlátozásáról* címmel. A javaslat az első törvényhez képest most már kimondottan a faji diszkrimináció és jogfosztás alapjára helyezkedett, hiszen zsidónak tekintette nemcsak azt, aki az izraelita felekezethez tartozik, hanem azokat is, akiknek szülei is, vagy nagyszülei közül kettő odatartozik, valamint ezek gyerekeit. Ezekkel a javasolt rendelkezésekkel – írja K. Farkas Claudia kitűnő tanulmányában – „az egyházakkal való összeütközés elkerülhetetlennek látszott”, mindenekelőtt azért, mert a „kormány által beterjesztett eredeti szöveg nem ismert különbséget a zsidó vallású izraelita és a kikeresztelkedettek között; ez utóbbiakat éppoly beolvadásra képtelen, idegen fajtának tekintette, mint a zsidó hitközségben megmaradtakat”.²²⁷ Ravasz nem sokkal ezután 1939. évi újévi prédikációjában az egyházon belüli zsidókérdés megoldását szorgalmazta azzal, hogy a református egyháznak hatékonyabbá kell tennie a belső missziót, illetve a második zsidótörvény módosítása mellett foglalt állást, és a „zsidószármazású magyar

²²⁶ Ravasz László, 1941. 363. Ravasz László: *Asszimiláció és disszimiláció*

²²⁷ K. Farkas Claudia, 1999. 801.

református"-ok számára elsősorban a próba Istentől való elfogadását emelte ki, azaz hagyományos prédikátori frazeológiával fedezi el azt, hogy egy társadalmi elv nélkül kialakított teológiai álláspont számára nem jelent feszültséget egy nem keresztényeket érő, jogfosztó politikai döntés.²²⁸ Miközben érzékelte azt is, hogy a kérdés illetén való megoldása ellenkezik a keresztény alapelvekkel és a humanitás szempontjaival egyaránt. Ez a prédikáció pont emiatt kavart nagy vihart a reformátusság és az egész társadalom körében, Ravasz számtalan levelet kapott az elhangzottakkal kapcsolatban, melyben az álláspontját helyeslő és bátorító megnyilatkozásoktól a durván szitkozódó sértegetésekig mindenféle vélemény hangot kapott. Az egyik levélíró „zsidóságot kendőző programbeszédnek” minősítette a prédikációt, és szemére vetette Ravasznak, hogy „beszédében síkra szállt azért a zsidó kisebbségért, amely évszázados kiszípolozása a magyar faj gyengülésének legfőbb oka, és megfelelkezik azon 7 millió magyarról, amely ezen kiszípolozás következtében különösen az utóbbi évtizedekben a legrettenőbb nélkülözéseknek volt kitéve és amely a legnagyobb rémülettel néz az új esztendő elébe is, ha a magyar kormánynak nem sikerülne ezt a szípolót, ezt a parazitát a nemzet testéről lefejtetni”.²²⁹ Érkezett azonban levél a nyíregyházi főrabbitól, Bernstein Bélától is, aki „akaratlanul is rátapintott a zsidótörvények keresztény egyházi bírálatának arra a kényes pontjára, mondhatni gyengeségére, hogy nagyon kevés kivétellel kizárólag a felekezeti, hitbeli, gondolkodásmódbeli identitásuk feladására kész zsidókat vette védelmébe”.²³⁰

A második zsidótörvény – amelynek előkészítésében az egyházak képviselőinek az egyeztető bizottság révén döntő szavuk volt – felsőházi vitája 1939. március 31-én kezdődött, amelyben Ravasz ismét a törvényt támogató beszédet mondott. A törvénnyel kapcsolatos rövid memorandumában leszögezte, amit már az első törvény vitájában is kiemelt, hogy a törvényi megoldás elengedhetetlen, de tekintettel kell lenni arra, hogy az egyszer már asszimilálódott és kereszténnyé vált zsidókat ne lökje vissza a törvény a disszimiláció állapotába. Kifejtette, hogy nem elsősorban a javaslat politikai megfontolásai érdeklik, és

²²⁸ Ravasz László, 1939. Elhangzott a budapesti Kálvin téri templomban 1939. január 1-jén. Megtalálható még Ravasz hagyatékában: R. L. C/141.

²²⁹ Ravasz László elnöki levelezései. R. L. 94/1939. I. 9. Idézi K. Farkas Claudia, 1999. 803.

²³⁰ K. Farkas Claudia, 1999. 804.

talán jobb lett volna az egész javaslatot visszautasítani, amit a későbbi korok történétírói talán méltányoltak volna, de egy súlyos probléma megoldásáról van szó, melynek emberi és közösségi vetületével egyaránt foglalkozni kell, mint a humanista-liberális és népi-szociális világnézetnek a probléma megközelítésében mutatkozó ellentétével. A liberális álláspontot vallók ugyanis az állam feladatát az egyén született jogainak biztosításában látják, a jogegyenlőség kiterjesztésével, éppen ezért ezt az álláspontot nem foglalkoztatja a közösség belső egyensúlyában mutatkozó zavarok jogi megoldása. A népi álláspont az asszimiláció során egymással szembekerülő két nép problémájából indul ki; és legfőbb törekvése a polgárháborús helyzet, vagy az erőszakos megoldás elkerülése. Nyilvánvaló, hogy Ravasz ez utóbbiakhoz sorolja magát, miközben láthatóan megérti a másik álláspont igazát és jogosságát is, de valószínűleg a hozzá érkező levelek indulatossága és saját antiszemitizmusra hajló álláspontja erre indította. Azt azonban, hogy mind a két tábor részéről állandó támadások érték, kezdettől fogva – már a Huszadik Század című folyóirat 1917-ben rendezett zsidókérdéssel foglalkozó ankétjától kezdve – nehezen dolgozta fel. „Akkor kezdődött, hogy a jobboldaliak zsidóbarátnak neveztek, a zsidók pedig az egyik zsidó sajtóorgánumban nyájasan buzdították a közvéleményt, hogy az ilyen futóbolondokat korbáccsal kell elintézni.”²³¹ A zsidókérdés mindenesetre valós kérdés, folytatja Ravasz, mert a zsidó szellemiség és fajiság más, mint a magyar, ezért kell a zsidó térfoglalás kérdését jogilag szabályozni, és ezért nem lehet a törvényt visszautasítani. A probléma magját megint csak az asszimiláció sikertelenségére vezeti vissza, annak négy vonatkozását kiemelve: egyrészt a beolvadási folyamat a XIX. században olyannyira felgyorsult, hogy felszínes és külsődleges maradt, másrészt a folyamat aszimmetrikus volt a befogadó közösségre nézve, mert szinte csak a középosztályban és az értelmiségi pályákon ment végbe, harmadrészt pedig nagyobb számú asszimiláns áramlott be ezekbe a rétegekbe, mint amit a közösség még egészségesen be tud fogadni. Végül pedig a „lélekválságra” hívja fel a figyelmet, ami a beolvadó zsidóságban mutatkozik az asszimiláció gyorsasága miatt. A törvény szükségességének indoklásában újra kiemeli az erőszakos megoldás fenyegető lehetőségének elkerülését, illetve azt, hogy a kér-

²³¹ Ravasz László, 1941. III. 309. Ravasz László: Az II. zsidótörvény

dés társadalmi úton nem megoldható. Ettől persze még a malum minus szempontjából a törvény szükséges rossz, de még mindig a kisebbik.

A javaslatlall szembeni kifogásait négy pontba foglalta. Először is kifogásolta azt, hogy „a törvényjavaslat indoklásában a zsidóság, mint egy alacsonyabb, főképpen pedig erkölcsileg értéktelenebb szellemi minőség van megállapítva és ebből következik az embereknek, különösen az érdekelteknek az a benyomása, hogy itt megbélyegzéssel, büntetéssel állnak szemben, holott a valóság nem ez, mert az emberre nézve a saját származása sohasem lehet megbélyegző. [...] Senkire nézve nem lehet dehonesztáló, hogy zsidószármazású magyar ember vagy zsidószármazású keresztyén ember.”²³² Másodszor, a törvény több fájdalmat okoz, mint amennyit kellett volna. Harmadszor elfogadhatatlan a törvény – jogalkotási alapelvből is ütköző – visszaható hatálya. Negyedszer pedig szükségesnek tartotta a kárpótlás kérdésének rendezését. „Szerettem volna, hogyha a törvényjavaslat valami jelét adta volna annak, hogy a magyar törvényhozás, a kormányzat, a társadalom gondol a kártérítés kérdésére, mert ez is nagy felelősség. Én ebből a felelősségből ki akarom venni a részemet. Az én kenyerelemnek egy darabja készen kell, hogy álljon azoknak a számára, akik az én szavazatom következtében e darabbal vagy nagyobb darabbal kevesebb kenyeret kaptak vagy egyáltalában nem kaptak kenyeret.”²³³ Világos, hogy Ravasz még mindig meg van győződve arról, hogy a kikeresztelkedett zsidókat érő legnagyobb hátrány, amit elszenvedhetnek, gazdasági jellegű lesz. Ugyanakkor a származás alapján való különbségtétel érezhetően zavarja, és jó ötletnek tartja a törvény alóli kivételekről döntő ítélőszék tervét. Figyelmezteti az ifjúságot, hogy ne váljon foglyává annak a közhangulatnak, hogy a mások által kialakított egzisztencia elfoglalásával lehet érvényesülni. Módosító javaslatai között szerepelt, hogy a keresztyén egyházak lelkészeit, diakonisszáit, apácáit és egyházi tisztséget viselő világi tisztviselőit egyházi előterjesztésre a törvény hatálya alól mentesíteni lehessen, illetve ne csak katonai érdemek alapján bírálják el a mentességeket, hanem kivételt jelentsenek a törvény alól az akadémiai tagok, a Kisfaludy Társaság tagjai és a Corvin Testület kitüntetettjei is. A felsőház március 31-i ülésén végül is az a döntés született, hogy albizottságot kell alakítani a módosító javaslatok megvizsgálására, amelynek Ra-

vasz is tagja lett. Az újabb parlamenti vita, amelyen Ravasz felszólalt, április 17-én volt. Ebben a beszédében lényegében megismételte, hogy a zsidókérdés olyan létező probléma, amit orvosolni kell, elsősorban a zsidó „térfogalás” problémája miatt.

A törvényjavaslat ellen a három nagy zsidó felekezet, az ortodoxok, a neológok és a status quo azonnal tiltakozott, de így tettek a zsidónak minősülő volt hadifoglyok is, és számos szakmai és érdekvédelmi szervezet zsidó vallású, vagy a törvény által zsidónak minősített tagja is, akik hol számonkérő, hol kétségbeesett segélykérő levelet intéztek Ravaszhoz. Hasonlóan beadványt nyújtottak be hozzá a „Törzsökös Magyarok Táborának” képviselői, akik a törvényjavaslat logikáját tartják a legrosszabbnak, mert „idegen fajvédelmi célokat szolgál”. Rengeg levél érkezett a konvertitáktól, a kikeresztelkedett zsidóktól is, akik elsősorban arra hívják fel Ravasz figyelmét, hogy a törvény tervezett intézkedései a keresztség értékét szállítják le azzal, hogy időponthoz kötik annak érvényességét. Ismét nem maradtak el a rágalmozó levelek sem, amelyekben zsidóbérencséggel vádolják, mert testvérének nevezte a zsidókat, az egyik levél írója emiatt „pimasz, rongy, csirkefogó zsidóbérencnek” titulálta. A legnagyobb számban azonban a segélykérő levelek érkeztek hozzá, amelyek nagy részére személyesen válaszolt, de természetesen nem tudott minddel foglalkozni. Saját bevallása szerint is nagyon megrendítette ezeknek a segélykérő leveleknek a hangja, amelyekben mindenki tekintélyének latba vetését kérte tőle, és mindenki azt várta, hogy az az egy ember, akit a püspök saját befolyásával meg tud menteni, ő lesz.

Eközben a törvény elfogadása körül patthelyzet alakult ki a képviselőház és a felsőház között, mivel az előbbiben megerősödtek a szélsőjobboldali pártok, ezért nem fogadták el a felsőház visszalépésként értékelt módosító javaslatait. Végül a két ház között közvetítő egyeztető bizottság javaslatát a felsőház április 28-án, a képviselőház május 3-án elfogadta. A törvényt pedig Ravasz, minden fenntartása ellenére megszavazta, amit azzal indokolt, hogy az ország választások előtt állt, és nem akarták vétőjükkal a Teleki-kormányt megbuktatni, mert azzal megnyitották volna az utat a szélsőjobb politikai erők előtt, és akkor „a pár nap múlva meginduló választási harc a legféltelenebb antiszemita izgatással zajlik le, s esetleg oly sok emberrel jön be a legszélsőbb jobboldal, hogy egy puccsal kiveheti a hatalmat a Kormányzó Úr kezéből, akinek akkor még nem volt joga egy rossznak tartott törvény meg-

²³² Ravasz László, 1941. III. 317.

²³³ Ravasz László, 1941. III. 318.

hozatalát megakadályozni, mert a képviselőház által kétszer is megszavazott törvényjavaslat, tekintet nélkül a felsőházi állásfoglalásra, vagy a Kormányzó Úr vétőjára, törvénnyé vált volna. [...] Ha tehát meg akaruk menteni a helyzetet, a jelenleg ismert kompromisszumos formában meg kellett szavazni a második zsidótörvényt.”²³⁴ Ebben a döntésében elsősorban megint egy vélt realpolitikai megfontolás játszott a legnagyobb szerepet, amit elősegített az is, hogy a döntés előtt a miniszterelnök külön is felkereste az egyházak vezetőit, hogy rábeszélje őket a törvény megszavazására. Persze ha utólag nézzük az ezután történeteket (Teleki mégsem bukott meg, a szélsőjobb viszont előretört), akkor megállapíthatjuk Bibóval együtt, hogy az egyházi vezetők hagyták magukat becsapni, amikor a kormány bukásával riogatták őket, ha nem szavazzák meg a törvényt. Ezt azonban előre senki nem láthatta.

A harmadik zsidótörvényt *A házassági jogról szóló 1894. XXXI. tc. kiegészítéséről és módosításáról, valamint az ezzel kapcsolatos fajvédelmi rendelkezésekről* címmel terjesztette be a Bárdossy-kormány a parlament elé, de ez már az egyházak heves tiltakozását váltotta ki, mert a házasság faji alapon, állami eszközökkel való megakadályozását a legalapvetőbb természeti törvénnyel ellenkezőnek tartották, ráadásul a házasság a katolikus egyház tanítása szerint szentség, tehát – katolikus szempontból – az állam gyakorlatilag szentséggyalázó törvényt akar alkotni. A minden eddiginél határozottabb egyházi tiltakozás a katolikus egyház részéről volt a leghevesebb, Serédi ekkor már *katolikus és magyar nemzeti* szempontokra hivatkozva támadta a törvényt, elsősorban egyházjogi szempontból. Az evangélikus szónok, Kapi Béla szintén a házasságkötéseknél érvényesülő egyházi szabadság megsértését és a keresztény zsidók széles körére kiterjedő hatályt bírálta a törvénnyel kapcsolatban.

Ravasz felszólalása unikális volt, mert a törvénytervezetben kifejtett fajbiológiai elméleteket cáfolta, kiemelve azt a tényt, hogy ezeket a tudomány egyáltalán nem bizonyította. Másrészt kifogásolta a zsidóságnak mint állandó „szellemi kölcsönös minőségben” jelentkező „faji fogalomnak” a meghatározását. A katolikus és az evangélikus állásponthoz hasonlóan nem fogadta el a házasság ilyen jellegű törvényi szabályozását, mert az annak értékét és érvényességét származási kritériumokhoz köti. A vita végén Ravasz olvasta fel azt a tiltakozó nyilatkozatot, amit

²³⁴ Pro memoria 2. MTAKK Ms 5462/71

a református egyház püspökei és főgondnokai írtak alá, és amelyben „[e] törvény ellen tiltakoznak, azt Isten Igéjével ellentétesnek tartják és érette a felelősséget maguktól elhárítják”.²³⁵ Ez már azonban, mint visszaemlékezéseiben maga is említi, megkésett lépésnek bizonyult. 1960-ban Ravasz *A zsidókérdésről* című visszaemlékezésében akkori magatartását több szempontból is hibásnak látja, és revideálja akkori elgondolásait: „Megszavaztam az első zsidótörvényt, mint a felsőház minden egyházi jellegű tagja. Később már láttam, hogy ez volt a végzetes lépés. Bármennyire igaz mindaz, amit beszédem folyamán felhoztam, nekem azt kellett volna mondanom: a javaslatot nem fogadom el, mert vétek vele a demokrácia alapelve, a jogegyenlőség és az emberi szabadság eszméje ellen.”²³⁶

A magyarországi tömeges deportálások megindulása után Ravasz latba vetette tekintélyét, mind az egyházban, mind a közéletben azért, hogy amit még lehet, tegyen a zsidók mentésével, mentésítésével kapcsolatban. Tevékenysége kétirányú volt, egyfelől kijárta a kormányzónál és a politikai vezetés befolyásos tagjainál számos zsidó mentését, másrészt megpróbálta az egyházba ekkor már tömegesen bekeresztenkedni szándékozó, vagy már régebben bekeresztenkedett zsidók státuszát megszilárdítani, hogy ezzel életüket mentse. Ezt úgy oldotta meg, hogy bevezette a „református egyház katekumenus tagja” elnevezésű státuszt, ami azt jelentette, hogy az illető már elhagyta zsidó hitét, de még nem a református egyház tagja. Ezt, a Ravasszal mindig nagyon készségesen, őt respektálva tárgyaló államhatalom elfogadta, de ennek a későbbi események szempontjából sok jelentősége már nem volt. Mindenesetre megindult a szervezett egyházi fellépés, elsősorban a zsidónak minősülő református egyháztagok érdekében, aminek a református egyházon belül intézményesített formát is adtak, létrehozták a Magyar Református Egyház Egyetemes Konventjének Jó Pásztor Albizottságát, amely az egyetemes konvent missziói bizottságának albizottsága volt, vezetője Muraközy Gyula, titkára pedig Éliás József lelkész lett.²³⁷ A Jó Pásztor volt a református egyház embermentő szolgálata, amely elsősorban a kikeresztelkedett, zsidó származású reformátusok mentésítésé-

²³⁵ Pro memoria 2. MTAKK Ms 5462/71

²³⁶ Ravasz László, 1988. II. 357.

²³⁷ A konvent a református egyház legfelső irányító szerve volt a zsinati ülések közötti időszakban, mert ezt a szerepet egyébként a zsinat töltötte be. Az 1960-as években egy szervezeti reform keretében megszüntették.

seért dolgozott, illetve Sztehló Gábor evangélikus lelkész vezetésével gyermekotthonokat működtetett a legnehezebb időkben Budapesten. Ezt a munkát a Jó Pásztor a katolikus egyház hasonló tevékenységet végző szervezetével, a Szent Kereszt Egyesülettel végezte, melynek vezetője Cavallier József, Serédi Jusztinián hercegprímás bizalmasa volt, aki többször egyeztetett Ravasszal a szervezetek munkáját illetően.

Új helyzet elé a német megszállás után került az egyház, amiben Ravasz először azt az álláspontot alakította ki, hogy az egyháznak politikai kérdésekben nem kell állást foglalnia. Kiderült azonban, hogy ez nem tartható, mert ha az egyház hatékonyan akar fellépni a kormány-nál, akkor bele kell folynia a politikai jellegű ügyekbe is. Ravasz ekkor kezdte el – ekkor hónapokig beteg, májgyulladásal fekszik Leányfalun – a politikai elit legfelső vezetésével történő személyes egyeztetéseket, először a belügyminiszterrel, hogy kijárja a lelkészek és a református egyház minden esküt tett tisztviselője, valamint ezek családtagjai számára a zsidótörvények rendelkezései alóli mentességet. 1944. április 12-én Horthyval majd Tasnádi Nagy Andrással tárgyalt a zsidónak minősített keresztények mentesítéséről. A helyzet súlyosságát érzékelve az egyházi beadványok is egyre határozottabb hangon fogalmazódtak meg, 1944. május 19-én kelt beadványában a református egyház nevében Ravasz a következőket írta Sztójay Döme miniszterelnöknek: „A zsidónak minősülő egyének elkülönítésével kapcsolatban kifejezés-re kell juttatnunk, hogy magát az elkülönítésnek a tényét a leghatározottabban helytelenítjük, és úgy gondoljuk, hogy a keresztyén társadalomnak a régmúltban tett ilyen intézkedése vagy hagyománya többé fel nem újítható. A kérdésben hosszabb fejtegetésbe csak azért nem bocsátkozunk, mert a Nagyméltóságod bölcs vezetése alatt álló kormányzat e tekintetben már befejezett tényeket teremtett s most reánk az vár, hogy a gyakorlatban jelentkező kérdésekkel szembenézzünk”.²³⁸ A beadvány születésének körülményeihez hozzátartozik, hogy Ravasz – a visszaemlékezésekből valószínűsíthetően – 1944 májusának közepén kapta meg az *Auschwitzi Jegyzőkönyv* egy példányát Bereczky Alberttől, az összes többi egyházi vezetőhöz hasonlóan. Éliás József, a Jó Pásztor vezetője szerint Ravasz ennek hatására mozdult el a passzív rezisztencia álláspontjáról és kezdett komolyan foglalkozni a kormánnyal való egyeztetések, és a deportálások elleni tiltakozás lehetőségével.

²³⁸ Pro memoria 10. MTAKK Ms 5462/71

„Tartozom az igazságnak annak kijelentésével, hogy noha én mélyen elítélem Ravasz püspök antiszemitizmusát, [...] a kezdeti passzivitása semmi esetre sem a zsidóellenes intézkedésekkel való egyetértését akarta kifejezni. Ellenkezőleg: passzivitással és némasággal gondolta kinyilváníthatónak a maga és az egyházi vezetés szembenállását. Az események azonban nem tűrték a keresztyén egyház hallgatását és tétlenségét. Szerintem erre Ravasz László is akkor döbbsent rá, amikor megkapta az Auschwitzi Jegyzőkönyvet, s amikor május második felétől már a deportálások konkrét hírei is eljutottak hozzá vidéki lelkészek és püspökök jelentéseiből és a Bereczky által tényfelderítésre vidékre küldött lelkészekről.”²³⁹

Majsai Tamás az egyházak zsidókérdéssel kapcsolatos magatartásában a német megszállással hozza összefüggésbe az állammal addig többé-kevésbé harmonikus kapcsolatban álló protestáns egyházak eszmélését. „A politikai infantilizálódás – meglehet, egyelőre nem könnyen felismerhető, ám annál idillibb hangulatot árasztó – zsákutcájába kerülő magyar protestantizmus igazában véve 1944-ben kényszerült rá először, hogy az önértelmezésében feladhatatlan jelentőségű biblikus-keresztény alapelvek hovatovább teljes felborulásával is fenyegető, Jónás-úttá váló helyzet szorongató érzésével szembesüljön. A méltán zavarba ejtő »ahá-effektus« előidézői egyértelműen az 1944 március végétől megjelenő, náci radikalitású antiszemitizmus mintájára szabott zsidótörvények, illetve a zsidóellenes kormánypolitika mind leplezetlenebb képtelenségei voltak.”²⁴⁰

A másik gond az egyházak szempontjából a zsidókérdéssel kapcsolatos közös fellépés hiánya, illetve a problémára való késői eszmélésük volt. Majsai úgy véli, a protestáns egyházak cselekvésképtelensége – amiben szerepet játszott az egyházaknak az állam irányában még a német megszállás után is tanúsított feltétlen lojalitása, az egyházak és az állam „értékközössége” – legalább annyira hozzájárult a deportálásokkal szembeni fellépés elmulasztásához, mint a katolikusok elhalasztott tiltakozása. A protestáns egyházakban egyébként is megvolt a hajlam, hogy „egy hajóba” kerüljenek az állammal, már ami a politika és a társadalom alapértékeiről való diskurzust illeti, s „ez a vizsgálódásunkban reflektorfénybe állított magyarországi protestáns felekezetek

²³⁹ Szenes Sándor, 1986. 66–67.

²⁴⁰ Majsai Tamás, 1995. 51.

társadalmi-politikai arculatát formáló és megjelenítő hierarchia túlnyomó többségének működésére nézve is érvényesnek tekinthető”.²⁴¹ Az egyház és annak prominens vezetői pedig tulajdonképpen segítségére voltak az államnak azzal, hogy a hivatalos antiszemitizmust teológialag alátámasztották.

Ami a történelmi egyházak közös fellépését illeti, Ravasz kezdeményező szerepet vállalt az ügyben, miután egy nem hivatalos találkozón tudatta Cavallierrel, hogy egy közös tiltakozó nyilatkozat érdekében minden presztízskérdést hajlandó félretenni. Ennek első lépéseként meg is kérte Éliást és Cavalliért, hogy utazzanak Győrbe a hercegprímásnak szánt levéllel és a tiltakozás tervezett szövegével, és nyerjék meg az ügynek Apor Vilmos bárót, győri megyéspüspököt, aki a Szent Kereszt védnöke volt. A tiltakozó akció terve az lett volna, hogy a történelmi egyházak közösen megjelennek a miniszterelnöknél, és a deportálások beszüntetését követelik tőle, ellenkező esetben minden templomban a szószékről hirdetnék ki a lelkészek egy elítélő nyilatkozatot. Apor Vilmos megnyerése sikerült is, a püspök maga is írt egy levelet Serédinek, melyben a terv elfogadására kéri, az együttműködés azonban úgy tűnik, mégis csak presztízsszempontok miatt hiúsult meg. Ravasz László és Serédi Jusztinián között ugyanis nem volt igazán felhőtlen a viszony (Serédi következetesen „Ravasz úrnak” szólította őt), hivatalos keretek között egyszer lett volna alkalmuk a parlamentben találkozni, de azon Ravasz, a betegsége miatt nem tudott részt venni. Utána pedig már a hercegprímás semmilyen megkeresésre nem válaszolt, pedig Ravasz – mint láttuk – még a katolikusok vezető szerepét is elfogadta volna az együttes tiltakozás érdekében. Különösen az esett rosszul neki, hogy a meghíúsult személyes találkozó után – amelyen helyette megbízottai, így Balogh Jenő, a zsinat világi elnöke vett részt – a hercegprímás, az általa kibocsátott püspöki kari körlevélben azt hangsúlyozta, hogy a katolikusokon kívül a keresztény zsidókért senki nem tett érdemi lépéseket, így az esetlegesen elért engedményeket is nekik köszönhetik. Mivel a közös fellépés nem valósulhatott meg, a katolikusok külön, a reformátusok és az evangélikusok pedig együtt tervezték a fellépést az üldözések ellen.

Az első komoly hangvételű protestáns egyházi beadvány, amelyet az öt református és a négy evangélikus püspök írt alá, 1944. június 20-án

²⁴¹ Majsai Tamás, 1995. 51.

keletkezett és a deportálások beszüntetésére szólította fel a magyar kormányt. Ebben a két egyház elhatárolja magát a zsidókérdés politikai vonatkozásaitól és Isten ígéjének a nevében lép fel a zsidókkal való embertelen bánásmód ellen. „Abból az isteni megbízatásból merítjük jogcímünket, hogy alázatos és bűnös emberekként, de a hit és engedelmesség szent kötelékében Isten Igéjéről bizonyosságot téve, kárhoztassunk minden olyan elbánást, amely az emberi méltóságot megsérti és az ártatlanul kiontott vér rettenetes ítéletét idézi népünk fejére. Mint a két evangéliumi egyház püspökei pedig felemeljük tiltakozó szavunkat az ellen, hogy egyházunk buzgó tagjai azért, mert faji szempontból zsidónak minősülnek tekintet nélkül arra, hogy milyen keresztyén szellemről és erkölcsről tesz bizonyosságot egyéni életük, bűnhődjenek azért a »zsidó szellemiségért«, amellyel ünnepélyesen szakítottak, s amelytől magukat elzárták nem csak ők, hanem sok esetben már őseik is.”²⁴² A nyilatkozatban foglalt „emberi méltóságot” sértő akciók elleni tiltakozás már az protestáns egyházak álláspontjának változását mutatja, ekkor már nem csak egyházuk megkeresztelt zsidó tagjaiért emelték fel szavukat, bár őket külön is kiemeli a szöveg. A „zsidó szellemiség-re”, mint kártékony és levetkőzendő dologra való hivatkozással ugyanakkor – szándékuk ellenére is – legitimálták a zsidókérdés létezését.

A következő lépés, amit Ravasz elkerülhetetlennek látott, az volt, hogy fel kell olvasatni a lelkészekkel egy nyilatkozatot a protestáns templomokban is. Miután ebben Kapi Béla evangélikus püspök egyetértett vele, Ravasz megfogalmazta a hívekhez szóló nyilatkozatot. Ebben fel kívánták hívni a figyelmet azokra az intézkedésekre és tiltakozásokra, amiket a protestáns egyházak eszközöltek a kormánynál a zsidóság érdekében „akár keresztyének, akár nem”. A nyilatkozatot, az erdélyit leszámítva minden protestáns püspök aláírta, de a szétküldéséből mégsem lett semmi. Egyrészt a nyolc püspökből öt megváltoztatta álláspontját, és csak úgy volt hajlandó a nyilatkozatot aláírni, ha abban a bombázások ellen is tiltakoznak. Ravasz ebbe nem akart belemenni, mondván, előbb a zsidókérdésben kell határozottan állást foglalni, és ha ennek komoly visszhangja lett külföldön, akkor lesz hiteles a bombázások elleni fellépés. Álláspontját azonban nem sikerült keresztülvinnie, így a nyilatkozat módosított formában készült el. Csakhogy a módosított változat szétküldése előtt Antal István közok-

²⁴² Pro memoria 20. MTA KK Ms 5462/71

tatásügyi miniszter találkozót kért Ravasztól és a többi protestáns püspöktől, amit 1944. július 11-én meg is tartottak Leányfalun. Ezen a találkozón a miniszter tájékoztatta az egyházi vezetőket, hogy a Serédi által szétküldött – a zsidók elleni kegyetlenkedéseket elítélő – pásztorlevelet az ügyészség lefoglalta, és megegyeztek abban, hogy a papoknak bizalmas iratként küldik meg, és a templomokban csak annyit olvasnak fel belőle, hogy a katolikus egyház mindent megtett és megtesz a jövőben is a zsidókérdésben. A belpolitikai helyzet ugyanis azt indokolja, hogy az egyházak ne tiltakozzanak nyilvánosan az ügyben, mert azzal csak még jobban elmérgesedhet a viszony az állam és az egyházak között, és a zsidók helyzete csak rosszabbra fordulhat. Cserébe ígéretet tett, hogy a kormány a lelkészek családtagjait és az 1941. december 31-e előtt megkeresztelteteket mentesíti, a deportálást pedig leállítja. „Itt derült ki a cooperatio hiányának sok siralmas hátránya. Ha a keresztyén egyházak előzetesen közös megállapodást létesítettek volna, az államhatalom nem tudott volna külön-külön felgöngyölíteni és kénytelen lett volna nagyobb engedményeket tenni, viszont, ha egyszer az államkormány a nagy többségben lévő római katolikus egyházzal egy ilyen megegyezést köt, ezt a protestáns egyházak nem boríthatják fel, mert ezáltal az esetleg megerősödő kegyetlenkedésekért és szélső jobboldali reakcióért magukra veszik a felelősséget.”²⁴³ Ilyen előzmények után a protestáns egyházak a katolikusokéhoz hasonló rövid nyilatkozatot juttattak el a lelkészekhez, akik azt 1944. július 16-án a templomokban felolvasták. Az események háttéréhez hozzátartozik, hogy a fellépéseket erősen motiválták egyrészt a Vatikán, másfelől a külföldi protestáns egyházak felől érkező rosszalló nyilatkozatok és az esetlegesen a háború után érkező támogatások megvonásának kilátásba helyezése. A deportálások elleni tiltakozás egyébként is okafogyottá vált egy időre azzal, hogy Horthy leállította a budapesti zsidóság elszállítását.

Ravasz a nyilas hatalomátvétel után tovább próbálkozott Szálasi kormányánál és a nemzetvezetőnél a zsidók deportálásának leállításával és a további kegyetlenkedések megakadályozásával, de érdemben már nem foglalkoztak kéréseivel. Egyik utolsó – e tárgyban tett – levelére a miniszterelnök-helyettes december 16-án válaszolt, melyben konkrét esetek felsorolását kérte, de külön megköszönte Ravasznak, hogy nem a törvényeket, hanem azok végrehajtását kifogásolja. Ravasz

válasza a következő volt: „Az a tény, hogy nem a zsidó fajú magyar állampolgárok ellen kiadott törvényes intézkedéseket és jogszabályokat kifogásoltam, hanem azoknak végrehajtását, távolról sem jelenti azt, hogy ezeket a jogszabályokat helyeslem, csupán azt, hogy nem kértem olyant a Miniszterelnök Úrtól, amiről eleve tudtam, hogy nem tudja, vagy nem akarja teljesíteni.”²⁴⁴ Az események további alakulása, az ostrom és az államapparátus szétszéledése után már nem volt lehetőség további egyházi akciókra.

Ravasz László zsidókérdéssel kapcsolatos – általunk eddig vizsgált – álláspontja és döntései csak a közéleti szerepet is ellátó egyházkormányzó megnyilvánulásait mutatják, de nem világítanak rá arra, hogy ezek a döntések milyen lelki kondíciók mellett születtek meg. Ugyanis ha álláspontja, illetve teológiai vagy vélt reálpolitikai megfontolások jegyében hozott döntései elhibáztak is voltak – ahogy ezt utólag ő maga is írja –, Ravasz László semmiképpen nem volt a kérdés erőszakos úton történő megoldásának híve vagy támogatója, és az események valódi súlya (amiről az *Auschwitzi Jegyzőkönyvből* értesült), illetve a magyarországi helyzet elfajulása mélységesen megrázta és – úgy tűnik – komoly belső konfliktust jelentett számára. Az *Auschwitzi Jegyzőkönyv* okozta megrázkódtatásra és Ravasz belső lelkiállapotára vonatkozóan többek között a zsidó származású református író, újságíró Török Sándor visszaemlékezésében találunk adalékokat. Török a Magyarországi Keresztény Zsidók Szövetségének ügyvezető alelnökeként szoros kapcsolatban állt a háború alatt a keresztény egyházak embermentő szervezeteivel, így az Éliás József vezette Jó Pásztor albizottsággal is, és többször járt Ravasznál a kikeresztelkedett zsidók mentesítésének ügyében. „Voltam Ravasz Lászlónál is. Őt gyakran úgy emlegették, hogy a »református jezsuita«. Arra célozva, hogy nagyon képzett és okos. Súlyos beteg volt, ágyban fekvé fogadott Leányfalun, ültem mellette, beszélgettünk és egyszer csak sírva fakadt. A párnákba fúrta a fejét és azt kiáltotta: én nem ezt akartam! Én nem ezt akartam! Elmondtam neki, hogy mi a helyzet az országban, amit egyébként ő úgy is tudott, és valami utalást tettem az Auschwitzi Jegyzőkönyvré, erre fakadt sírva.”²⁴⁵

A zsidókérdés körül kialakult helyzet és a kormánnyal való tárgyalások alapvető hiábavalósága, de az egész munkásságát végigkí-

²⁴³ Pro memoria 26. MTAKK Ms 5462/71

²⁴⁴ Pro memoria 30. MTAKK Ms 5462/71

²⁴⁵ Szentes Sándor, 1986. 198–199.

sérő, minden oldalról érkező, különféle elvárásoknak való megfelelés kényszere megviselte Ravaszt. „Így kellett nekem állanom az ellentmondások és válságok századában, világnézetek pergő tüzeiben egy ország érdeklődése és kritikája mellett majdnem ötven esztendeig. A kolozsvári évekkel még tovább. Ez az a kor, amikor, ha az ember tért keresett nagyvonalú nemzetépítésre, a dualizmust kellett elfogadnia; ha a nemzeti öncélúságot és a függetlenség szenvedélyét és kockázatát akarta ápolni és vállalni, 48-as politikát támogatott; ha a kiuzsorázott milliókkal és a kizsákmányolt dolgozókkal érzett együtt, a szocializmussal kellett menetelnie, ha a magyar faj magvát, lángját megnemesíteni és megerősíteni, a parasztpárthoz csatlakozott. Ha hazáját keresztyén országnak tartotta, azon vette észre magát, hogy főpapok a fegyvertársai, ha a történelmi Magyarország ezeréves kincseit őrizte, grófok, dzsentrik szorongatták a kezét, ha felemelte a szavát a klerikalizmus és reakció ellen, a radikálisok és szélső kálvinisták oldaláról adtak dörögő visszhangot. Ha arról beszél az ember, hogy van zsidókérdés, tehát meg kell oldani, minden zsidó személyes sértésnek vette. Ha folytatta, hogy a zsidókérdés oka az emberi bűn, a gyűlölet, megharagudtak rá az antiszemiták. Ha azzal végezte, hogy csak együtt lehet megoldani, megbocsátással, szeretettel, bűnbánattal, tombolt mind a két szélsőség, de egyik sem követte, s aszerint, hogy melyik párt győzött, kegyetlen megtorlásban részesült; csak a csizma volt más, a rúgás ugyanaz.”²⁴⁶

Ami az egyház hivatalos bocsánatkérésének háború után felmerült kérdéséről, Ravasz igyekezett zsinati döntést kicsikarni ebben a kérdésben, ez azonban nem történt meg, sőt, álláspontját védve szembe került a nyíregyházi megújulási konferencián résztvevők többségével is, akik – szerinte – álláspontját félreértették, és őt, mint a megújulás ellenzőjét állították be. „A magyar református egyház vezetőségét – köztük elsősorban engem – súlyos felelősség terheli a zsidókérdésben tanúsított magatartásunk miatt. Ezt megvallottuk, ezért megvezekeltünk, ezért kiengesztelődést kértünk igehirdetésben, püspöki pásztorlevelekben, az ökumené, a dunamelléki egyházkerület, s nem utolsósorban a zsinati tanács határozataiban. Erre lehet azt mondani: elég; lehet azt, nem elég. Ha a nyíregyházi tanács tagjainak az volt a véleménye, hogy nem elég, fel kellett volna szólítaniuk a zsinatot, hogy kérjen bocsánatot. A zsinat vagy kért volna, vagy nem. Ha nem kér, a nyíregyházi

tanács immár hivatalosan nyilatkozhatott volna. De így okvetetlenkedésnek, nagyzolásnak, terméketlen politikai trükknek tüntették fel a dolgot, amely éppen emiatt a bocsánatkérés értékét is leszállította. [...] Ennek csak az a politikai magyarázata van, hogy a Nyíregyházi Szabad Tanács összetévesztette magát a magyarországi református egyház zsinatával.”²⁴⁷

Az Országos Református Szabad Tanács a református egyházon belüli megújulási, „ébredési” mozgalmak egyike volt, amely a háború után bizonyos kérdésekben szembefordult az egyház vezetőségével – Ravasszal is – és 1946. augusztus 14–17-i nyíregyházi ülésén elfogadott nyilatkozatában bocsánatot kért a zsidóságtól: „Átérezve azt a szörnyű fájdalmat, amit az életben maradt zsidóság szeretteinek embertelen elhurcolása és borzalmas kiirtása miatt hordoz, megkésve bár, de Isten színe előtt bocsánatot kérünk a magyar zsidóságtól.”²⁴⁸ Ravaszt nyilvánvalóan nem a bocsánatkérés ténye, hanem a Szabad Tanács „bomlasztó” szellemisége háborította fel és készítette az idézett kifakadásra. A hivatalos bocsánatkéréssel kapcsolatos álláspontját az Országos Református Lelkész Egyesület 1946. szeptember 25-iki ülésének elnöki megnyitóbeszédében Ravasz azzal indokolta, hogy a zsidóüldözésekért való felelősség nem az egyházakat terheli, ezért nem szerencsés érte bocsánatot kérni sem, elsősorban azért, mert az azt a látszatot keltetheti, hogy az egyházak valamilyen módon felelősek a deportálásokért, pedig – és Ravasz erre fekteti a hangsúlyt – az egyházak próbáltak tenni valamit az üldözöttekért, ha „bátortalanul” is. „Ebben az apokaliptikus világban egyedül az egyházak emelték fel tiltakozó szavukat. Hallgatott az utca, hallgattak a pártok, hallgattak a tudománynak, a művészetnek a fórumai, hallgatott a sajtó, legjobban hallgattak azok, akiket üldöztek. Egyedül az egyház szólalt meg. Talán bátortalanul, de kockáztatva azt, hogy saját népe ellene fordul. Az egyházak megszólalása közt a magyar református egyház nem állt utolsó helyen, ezt tudja mindenki, s ha nem tudná, tanulja meg. A magyar református egyház hivatalos és ünnepélyes megnyilatkozásai mellett a szeretetnek, a szolgálatnak, a pásztori támogatásnak ezer jelét mutatta meg az üldözöttekkel szemben. Vallotta és vallja, hogy az antiszemitizmus pusztító lélekveszedelem, amelyet el kell távoztatni ettől a nemzettől. Felemeli tiltakozó és elítélő szavát

²⁴⁶ Ravasz László, 1988. II. 362.

²⁴⁷ Ravasz László, 1992. 321–322.

²⁴⁸ A forrás megjelölésével idézi Bárczay Gyula. In Ravasz László, 1988. II. 170.

minden vérvád és örült legenda ellen, amelyet gonosz emberek talál-
nak ki és ostoba emberek hisznek el. Mindezeknél ügyet sem vet arra,
jár-e hála és elismerés, vagy legalábbis köszönet a szolgálatáért, de azt
kénytelen megállapítani, hogy *nem kért a zsidóktól bocsánatot*, egysze-
rűen azért, mert éppúgy nem helyes a mások bűnéért kérni bocsánatot,
mint ahogy nem helyes a magunk bűne helyett mások bűnét vallani
meg.”²⁴⁹

Zsidók és Antiszemiták

Bibó István – saját maga által bevallottan – mérsékelten antiszemita kor-
szakának első írásos nyomai 1938-ra datálódnak, míg szemléleti fordú-
lata a negyvenes évek elejére-közepére érlelődött meg, majd 1948-ban
írta meg a kérdéssel foglalkozó szakirodalom máig egyik legszínvona-
lasabb művét *Zsidókérdés Magyarországon. 1944 után* címmel.

Bibó szemléletét a zsidókhoz való személyes viszonyulásban dön-
tően Reitzer Bélával való barátsága határozta meg, ahogy Bálog Iván
fogalmaz, „Bibó 1944 előtti, esetenként felvállaltan antiszemita kijelen-
tései számára szubjektíve Reitzer időnként öngyűlöletbe átcsapó zsidó
önkritikája szolgáltathatta az »igazolást«”.²⁵⁰ Kettejük között a barát-
ság gimnazista korukból eredt, mind a ketten a szegedi piaristákhoz
jártak, és később, a szegedi egyetem jogi karán is megmaradt köztük
a baráti kapcsolat. Az egyetem elvégzése után Bibó előtt már egy ígére-
tes karrier lehetősége állt, ami Reitzer számára zsidó származása miatt
nem adatott meg. Kapcsolatukat sajátos aszimmetria jellemezte, a „har-
monikus személyiségű, konszolidált életvitelű, egyúttal szellemileg is
formátumosabb Bibó egyfajta mentorként jelenik meg a neurotikus, ön-
marcangolásra és dependenciára hajlamos, alkotni viszont emiatt ke-
vésbé képes Reitzer-hez képest”.²⁵¹ Reitzer a tudományos életben sze-
retne érvényesülni, ehhez viszont származásából eredő hátrányát kell
leküzdenie, amit meg is tesz: kikeresztelkedik. Eközben csatlakozik
a baráti kettőshöz az egészen más háttérrel és ambíciókkal rendelkező
Erdei Ferenc, akinek szintén bensőséges baráti viszonya alakul ki Bibó-

²⁴⁹ Ravasz László, 1988. II. 77.

²⁵⁰ Bálog Iván, 2004. 192.

²⁵¹ Uo.

val, amit az alábbi önéletrajzi részlet is érzékeltet: „Írtam közgazdasá-
gi és szociológiai cikkeket, tanultam és kutattam ezekben az ágakban,
s fajtámnak a makói hagymakertészeknek a kereskedőszövetkezetébe
léptem gyakornoknak. De itt nem a kereskedést tanultam, hanem a gaz-
dasági és társ.-i élet valóságát kutattam. Forradalmi hevem kicsit alább-
hagyott. Melegebbre húzódtam, és ott erősödött. 35 nyarán lett barátsággá
és egyre erősödő harci szövetséggé a Bibó Istvánnal való ismeretségem.
Ettől kezdve a politikai erőnk és szándékunk eggyé kovácsolódott, és
mindég keményebbre edződött.”²⁵² Majd később a mozgalmárszervezés
éveiben: „Ekkor már nem voltam magam: lelkemnek fele és politikus-
társam, B. István, gondviselőm és biztatóm, az ő édesanyja, aki nekem
is annyi, mint neki; igazi jó barátom és hűségesem, öcsém és Reitzer
Béla s baráti kapcsolat Bp.-en és Makón a jövő embereivel”.²⁵³ Erdei
Béla s baráti kapcsolat Bp.-en és Makón a jövő embereivel”.²⁵³ Erdei
dinamizmusa, társadalmi osztályhelyzetétől vagy a származási tudat
tehetetlenségétől független személyisége és az általa politikai mozgalmá-
fejlesztési kívánság szociográfiai törekvések szimpatikusak voltak mind
a keresztény úri középosztályból jövő, gondolkodóként inkább anti-
spekulatív attitűdöt mutató, a politikában a cselekvést előtérbe helyező
Bibónak – akinek politikai nézeteit a ’30-as években határozottan kapi-
talizmusellenes attitűd jellemezte –, mind a zsidó származás társadalmi
érvényesülésben jelentkező tehetetlenségétől szabadulni akaró Reitzernek,
akinek Erdeivel való barátsága még egyetemi éveikben kezdődött.

Az Erdei által képviselt népi mozgalom alapján véve szocialisz-
tikus jellegű volt, ez egyrészt megmutatkozott a politikai hatalmat
birtokló réteg, a feudális alapokon álló úri osztály vezető szerepének
elutasításában, illetve a korszakra jellemző parasztromantika bírálata-
ban, mivel ez utóbbi Erdei és Bibó szerint is csak a fennálló hatalmi
képletek megtartását és a paraszti létforma alávetettségét legitimálja.
Ennek megfelelően az ekkor a magyar közéletet izgalomban tartó ki-
sebbségi és asszimilációs problémát sem etnikai oldalról közelítették
meg, hanem a társadalmi osztályok emancipációjának baloldali felfo-
gásából, ami a történeti Magyarország revíziójával való szembefordú-
lásban testesült meg. Ez a harmadik utas irányzat szelektív alapon volt
antiszemita, azaz a zsidók – bizonyos társadalmi területeken betöltött,
persze elsősorban gazdasági – vezető szerepének kérdését a társadal-

²⁵² H. Soós Mária (szerk.), 1991. 6.

²⁵³ Uo.

mi osztályok közötti egyenlőtlenségek felszámolásának programjába ágyazta bele. Ez a szemlélet azt tartotta elsődleges programnak, hogy a gazdasági hatalom ne egy szűk elit kezében összpontosuljon, és csak annyiban volt zsidóellenes, hogy nagytőkés-ellenes volt, akik között viszont a magyar társadalmi fejlődés sajátosságai miatt jelentős számban voltak zsidók.

A népi mozgalom harmadik jellegzetessége, a németellenesség szintén közös sajátossága volt szellemi platformjuknak, így nemcsak a mérsékelt jobboldallal, de a nyilasokkal is szemben álltak. Ilyen körülmények között még szembetűnőbb az a tény, hogy a mozgalom zsidó tagjai a '30-as években gyakorlatilag nem léptek fel egyöntetűen a mozgalom jobboldaláról egyre gyakrabban érkező zsidóellenes kirohánások ellen. Ezt döntően lélektani okból nem tették; „mazochisztikus szociális lelkiismeretük” ugyanis a magyar zsidóság helyzetét még a jogfosztottság időszakában sem érezte súlyosabbnak a magyar parasztság mostoha állapotánál. Ez a helyzet, érthető módon, csak akkor változott meg, amikor a második és harmadik zsidótörvény után nyilvánvaló lett, hogy a zsidókat most már sem társadalmi helyzetük, sem politikai szimpátiájuk, sem asszimilációjuk nem menti meg a jogfosztástól és az elpusztítástól.

Bibó ennek a népi mozgalomnak a kiemelkedő alakjaitól, Németh Lászlótól és Szabó Dezsőtől vette át a zsidók és németek térfoglalásáról és asszimilációjának torzulásairól szóló nézeteit, melyek sommás összefoglalását a Márciusi Front 1938-as programjához Bibó és Reitzer által 1938. január-februárban készített tervezet vonatkozó pontjaiban találhatjuk meg. (Bibó 1937 októberében kapcsolódott be a Márciusi Front munkájába – melynek vezetőségében ott volt Erdei Ferenc, Féja Géza, Illyés Gyula, Kovács Imre, Veres Péter és Donáth Ferenc, valamint Sárközi György –, egy Makón tartott összejövetelen.) A Front megalakulásának egyéves évfordulóján, 1938. március 15-én egy Erdei által fogalmazott programot tettek közzé, ehhez fűzte hozzá Bibó és Reitzer saját – pontokba foglalt – javaslatait, melyekből jól rekonstruálhatók Bibó 1930-as évekbeli nézetei a zsidókérdéssel kapcsolatban:

„9. A magyarság vezetészeropét a magyar társadalom egész (társadalom, egész szavak kihúzá, javítva: élet minden – B. I.) területén: a német és zsidó öntudatú kisebbség számára a kisebbségi jogok teljességét, a valóságos beolvadás teljes megbecsülését, de a beolvadás mellett külön érdekvédelmet folytató beolvadt németek és zsidók (beolvadt németek

és zsidók szavak kihúzá, javítva: német és zsidó eredetű rétegek – B. I.) közéleti vezető szerepének és hangoskodásának (és hangoskodásának kifejezés kihúzá, helyette: és hatalmi helyzetének – B. I.) a megszüntetését.

10. [...]

11. Népi gyökerű, egyetemes és európai magyar kultúra kifejlesztését: a magyar szellemi élet megszabadítását a korszerűtlen (korszerűtlen helyett fejlődést akadályozó – B. I.) úri szemlélet és az idegen (az idegen helyett a magyarság számára termékellen német és zsidó – B. I.) kultúrhatás alól, új magyar kultúrközösség kialakítását, a parasztság és munkásság teljes szellemi bekapcsolódásával (a parasztság szótól kihúzá, betoldva mely a parasztságnak magasrendű, a várossal egybekapcsolt, de a földtől el nem szakadt életet tesz lehetővé s a középkelet-európai parasztnépek kulturális közösségét készíti elő – B. I.).”²⁵⁴

Két hónappal későbből származik Bibó *Zsidókérdésről* című, 1938 áprilisára datált, ceruzás változatban fennmaradt előadásvázlata, melyben kicsit részletesebben – bár kétségkívül fésületlenebbül – fejtette ki álláspontját, immár az első zsidótörvény után:

„Zsidók gazd[asági] szupremácia

Kultúra-politika

GAZDASÁG. Etatizmus lassan semmivé teszi a gazdasági szupremáciát, húsz év múlva a szupremácia csak a textilügynökök körében lesz meg. Zsidók elszegényednek. Már ma fennáll az új probléma: milyen kezek azok a keresztény kezek, melyekbe a zsidó kereskedelem kerül? Nem termékeny antiszemitizmus az, melynek alapján néptől éppoly távoli főfunkcionáriusok vagy jelöltek ama keserve rejlik, hogy miért van nekik kevesebb, mint a zsidó váll[alat] igazgatóknak. Keresztény nagybirtokos éppúgy szipolyoz, mint a bank, keresztény exportőr etc. Miért, mert a főszakadék úr és paraszt közt van. Paraszti bölcsesség: a zsidók az urak oldalán vannak. Minden zsidózás tehát csak a figyelem elterelése. A keresztény elem élcspatát zsúrfiúk képezik a bankoknál: ezeknek szolgáltatson egy becsületes antiszemita forradalom erőket és támaszt?

POLITIKA. Mindenki annyit ér, amennyit a főellensége ér. Akinek a zsidó a főellensége...? A zsidóság a gazdasági szupremácia közeli leromlásával meg fog szűnni hatalmi tényező lenni. Egy antiszemita szemlélet tehát azt jelenti, hogy a magyar politikai [így!] újabb száz évre

²⁵⁴ Huszár-Litván-S. Varga (szerk.), 1995. 167.

rászokik a fiktív sárkányok elleni hadakozásra. Az Új Szent György lovag nagy garral kivonul – de a legyőzendő sárkány betegen gunnyaszt a barlangjában, aszpirint szed s örülne, ha egy kis almapüré lemenne a torkán, nemhogy tüzet okádjon.

Jaj nekünk, ha hagyjuk, hogy egy *hatalmas* ellenfél egy *silány* ellenségre terelje a figyelmünket. Figyelnünk kell a silányra is, mert itt van, de a hatalmas...az is *itt* van.

KULTÚRA. Ez a [zs[id]ókérdés] centrális pontja, nem a hatalmi kérdés. A saját országunkban vagyunk-e még? Nem. De az ilyen állapotért semmiféle bacilus pusztítás nem segít! Mi az oka, hogy a szervezet nem termelt antitoxint? Mert már mikor a bacilus belekerült egy kórosan kettétágolt szervezet volt. Ezen kell elsősorban változtatni.

A fődolog nem az, hogy *ne* legyünk antiszemiták. Sőt, nagyon is nyugodtan legyünk azok. De ne hagyjuk, hogy ebben olyanok segítsenek, akik ettől nem szűnnek meg ellenfelek lenni.

1. Mikor mi a tolakodó antiszemitákat elutasítjuk, ugyanúgy [egy szó áthúzva] és ugyanazért elutasítjuk a zsidókat is: *A nem tiszta szándékú vagy motívumú segítséget* utasítjuk el. A visszasandító, maga kis piszkos játékaikat játszani akaró segítséget. Zsidók és antiszemiták előttünk ebben egyek.

2. Aki más emberi méltóságát megalázza, ezt nem teheti anélkül, hogy a magáét is le ne alacsonyítsa. Ez *természet-törvény*. S ezért undorodnak olyan intézkedésektől, melyek megbélyegzők anélkül, hogy hatékonyak lennének. Az olcsó sikerekre menők módszere ez.”²⁵⁵

Bibó álláspontjának lényege szerint a zsidókérdés törvényi úton való megoldása olyan politikai akcióvá silányodhat, amelyben a zsidók közéleti és gazdasági területeken való visszaszorítása nem kapcsolódik össze valós társadalmi reformokkal, mint például a parasztság életkörülményeinek javítása, egyáltalán a merev, feudális jellegű társadalomszerkezet és gazdasági struktúra lebontása. Ha antiszemiták vagyunk – így Bibó –, akkor fiktív sárkányok ellen hadakozunk, mert a zsidóság hatalmi pozícióját a gazdasági ereje adja, márpedig a magyar társadalom rendies jellegű társadalmi szerkezete előbb utóbb meg fog szűnni. Akik pedig ennek a hasznait húzzák jelenleg – a nagybirtokos főúri és a nagypolgári zsidó társadalmi réteg – azok jelentik az igazi ellenfelet, mert a társadalmi igazságtalanságok és egyenlőtlenségek igazi gyöke-

²⁵⁵ Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 172.

ré a köztük és a parasztság között lévő vagyoni, társadalmi és politikai ellentmondásokban van. A zsidók térfoglalásának gócpontja ezért Bibó értékelésében inkább a kultúra, nem a hatalmi kérdés.

Mindenesetre Bibó a zsidó és sváb térfoglalás Szabó Dezső-i elméletét teszi magáévá (a középosztály a túlzott asszimilációval maga tette lehetővé a zsidók gazdasági és a svábok politikai térfoglalását) de Németh László zsidókérdéssel kapcsolatos gondolatai is visszaköszönnek, amikor a zsidók hatalmi pozícióinak gyengülését, és fokozatos térvesztését jósolja meg (Németh úgy látta, hogy a zsidóság a jólét útjain fog „elpárologni” a középosztályból). Ebből az alapállásból kiindulva végül is Bibó nem írta alá a Makay Miklós újságíró által 1938 májusában elindított, az első zsidótörvény elleni tiltakozást tartalmazó nyilatkozatot (amit a magyar közélet számos prominense aláírt), és egy Erdeinek – édesanyjával közösen – írott, 1938. június 2-ára datált levele tanúsága szerint örömmel nyugtázta, hogy barátja sem tette ezt, döntően azért, mert a Makay-féle nyilatkozat mellett való kiállás amolyan zsidópárti álláspontnak tűnhetne fel. „Külön örömezem, hogy a Makay-nyilatkozatot nem írtad alá. Ez azért külön öröm nekem, mert Makay azt újságolta, hogy aláírtad, s én ezen igen meghökkenem. A zsidók körül pro és kontra érzelmek gennyjébe nem szabad belemennünk, s a »zsidóbérenc«-ség nem csak egy üres és buta szó, hanem néha egy súlyos, reális állapot. A hőkentést tehát most örömmel visszavonom.”²⁵⁶ Ezt a Márciusi Front széthullása után írott levelében meg is erősíti: „Ferencem, a M. F. [Márciusi Front – T. M. L.] zsákutcája és csődje az egeket verdesi, a Makay-nyilatkozat alá *nem* írása pedig életbevágóan fontos volt. Különösebben azért nem dicsérlek, mert a szétzúllás teljes, s úgyszólván mindegy (a zsidóügyektől eltekintve), hogy mit csinálunk, és milyen formák között megy széjjel az a vonal, amin eddig mozogattunk”.²⁵⁷

Az első kijózanító és személyes benyomás a helyzet valódi súlyával kapcsolatban Bibót Reitzer egyik leveléből érte, amelyet barátja munkaszolgálatosként küldött 1940-ben a Miskolc melletti Újmassán lévő táborból, ahol a munkaszolgálatosok erdészeti munkákat végeztek, mostoha körülmények között. A terjedelmes levél, melyben Reitzer finom humorral és néha maró iróniával részletezi barátjának emberte-

²⁵⁶ H. Soós Mária (szerk.), 1991. 300. A levél szövege megjelent még: Huszár–Litván–S. Varga (szerk.), 1995. 174–175.

²⁵⁷ H. Soós Mária (szerk.), 1991. 312.

ien körülményeit és helyzetet, meg a kivülálló laikus olvasó számára is megrendítő, a jó barát Bibó számára pedig még inkább szívbemarkoló lehetett, ugyanakkor jól tükrözi azt a lélektani folyamatot, amin a középosztálybeli magyar zsidóság így vagy úgy de asszimilálódott része a '30-as évek végétől kezdve átment:

„Leveled nagyon jól esett, mert itteni élményeim után mindent vártam, csak azt nem, hogy szolidaritásra, vagy mondjuk, érdeklődésre számíthatok azok részéről, akik kívül esnek helyzetem determinált határain. Ez nem akar távolról sem személyed és hűséged kritikája lenni, Pistám, nagyon fájlalnám, ha így értenéd. Viszont élményeim itt az utolsó öt hónapban annyira ridegen bizonyították, hogy teljesen kívül estünk baj-, illetve fajtársaimmal együtt a legtágabb és ennél fogva minimális mértékben kötelező, szinte formális emberi szeretet-etika és »humánus« bástyáin, hogy semmin nem csodálkoztam, ami történt és történt volna. [...] A lényeg pedig a hadifogság. [...] Elszállásolásunk utolsórendű. Istállóban és ideiglenes barakkokban lakik két szakasz, olyan helyen, ahol lovakat nem állítana be az ember nagygyakorlat idején egy éjszakára, ahol nem lehet leülni, hogy az ember megegye a vacsoráját, stb. [...] Az első két hónapban igen keserves volt. Ötven-hatvan éves emberek, kik valamennyien világháborút jártak és a legcifrabb kitüntetésekkel, valamint betegségekkel ékeskedtek, éltek ebben a környezetben és ez sokszor szívderítő humora mellett valóban vérlázító és undorító aljasság volt, melyen soha életemben nem fogok tudni napirendre térni és amelyet csak a pontos bosszúállással lehet »jóvátenni«. A jelenlegi társaság már fiatalokból áll, 30–40 év közöttiekből, akik keményebbek, vidámabbak és három hónap múlva utolérték a profik teljesítőképességét. Nehezen bár, de anyagi zsidó öniróniával viselik sorsukat, amely alatt azonban igen határozott érzelmek forranak ki. Az egyik: a rideg bosszú vágya. Tökéletesen indokolt, de nem veszélyes. A másik és ez a fontos: egyre világosabb szolidaritás azokkal, akiknek a helyén most itt dolgoznak. Ez a szolidaritás sokuknál még csak »konjunkturális«, de igen sokaknál eldöntetett már egy életre és a magatartások összességére. Tökéletesen megfelel a másik oldalon lévő attitűd is. A munkatábornál jobb filozemita propagandát gondolni sem lehetett volna. Parasztok, munkások között az emberség és tisztességes segítőkészség ezernyi és megható jeleivel találkozunk állandóan. [...] Antiszemitákká nem lesznek soha, még ha féltik is a kényerüket ettől a szokatlan új versenytől, mert ezúttal világosan látják az összes ru-

gókat. [...] Amennyire keserves volt idős, magyar és polgár voltukban naivul meggyőződött uraknak rájönni arra, hogy ők a m. kir. úri középosztályban nem kíváncsiak és amiatt szenvedték a legnagyobb szenvedéseket, drasztikusan felvérzett a fenekük a társadalmi lecsúszásban, annyira hidegen hagyott engem, aki mind a magyarsághoz való tartozást másként értelmeztem mindig (na, nem mindig, mondjuk 10 éve) és értelmezem ma is és aki a m. kir. középosztállyal való szembenállásomat ugyancsak ez idő óta »megéltem«, általa igen sokszor rosszelt és még többször érthetetlennek talált és értelmetlenségnek minősített körülmények között.”²⁵⁸

A Reitzer-levél és az időközben megszülető zsidótörvények, valamint Németország háborús agresszorként való fellépése arra indították Bibót, hogy 1942-ben a német politikai fejlődés torzulásait vegye górcső alá egy nagyobb lélegzetvételű tanulmányban, nem utolsósorban az antiszemitizmus problémakörének elemzésére és okának feltárására irányuló szándékkal. A *Német hisztéria okai és története* című tanulmány elsősorban vitairat azokkal szemben, akik a német nép eredendően erőszakos hajlamait hangoztatják. A kérdés ugyanakkor jogos: miért kezd Bibó olyan fejtegetésekbe 1942-ben, amelyeknek a célja hamis mítoszok eloszlátása és a német erőszakosság legendájának szertefoszlátása? Németország esetében azért, hogy a háború utáni – ne feledjük, 1942-ben vagyunk! – békét stabil alapokra lehessen helyezni. (Ez az attitűd már a nemzetközi békeközvetítő szerepét felvállaló Bibót előlegezi nekünk, mely szerep életműve későbbi nagy alkotásában a *Bénutság*-tanulmányban rajzolódik ki a legegységelműben.)²⁵⁹

A *Német hisztéria*-ban olvasható elemzés a már megszokott bibói logika szerint épül fel, amikor leszögezi, hogy a hitlerizmusban kicsúcsosodó német hisztéria nem alkati, hanem történeti eredetű, akik pedig történeti eseményeket akarnak alkati tulajdonságokkal összekötni, azok leegyszerűsítően gondolkoznak, mert egy adott történelmi helyzetet értelmeznek egy adott – ezért leszűkítő és téves következtetésekre vezető – perspektívából. A tanulmány egyik nagy értékét az adja, hogy Bibó ebben az írásban foglalkozik legtöbbször a *hisztéria* kérdésével (ami a közösségek fejlődését lehetővé tévő *politikai egyensúly* megbomlását

²⁵⁸ Huszár-Litván-S. Varga (szerk.), 1995. 141.

²⁵⁹ Bibó István, 1990. IV. 283–710.

jelenti). Ez a szempont a bibói gondolkodás központi kategóriájának, a politikum szférájának elsődlegességét, és Bibó sajátos pszichologizáló attitűdjét mutatja. A politikai hisztéria – aminek legszörnyűbb példáját a Holocaust jelenti – alapját Bibó mindig egy *megrázkódtató történelmi tapasztalatra* vezeti vissza, amikor a megrázkódtatás annyira erőteljes, hogy az adott közösség *érzelmei és cselekedetei betegesen kötődnek* egy bizonyos élmény egy bizonyos értelmezéséhez, de a megrázkódtató élmény és a ténylegesen bekövetkező katasztrófa között lehet, hogy csak évek, de sokszor évtizedek, vagy évszázadok telnek el. A megrázkódtatást jelentő élményhez kötődő magyarázatok – az élmény sokkoló volta miatt – indulatokkal és érzelmekkel telítődnek, ezért nem a valósághoz igazítják a politikai cselekvés mércéjét, hanem az elégtétel-keresés indulatokból születő szükségletéhez. „A katasztrófák nem magukból a gondolatokból származnak, hanem azokból az indulatokból, melyek a gondolatok által adott sémákba be tudnak nyomulni” – írja Bibó a fasizmus kapcsán.²⁶⁰ Innentől kezdve a közösség hamis viszonyba kerül a valósággal, elmenekül előle, és olyan cselekvési ideológiát dolgoz ki, amely belülről tökéletesen logikus, kívülről pedig zárt, de logikáját – és egyben zártságát – egy dolog adja: azt mondja, amit az elégtételt követelő hallani akar. A politikai hisztériát éppen ezért a realitásoktól való elrugaszkodás, a problémamegoldásra való képtelenség, az önértékelés bizonytalansága és túlméretezett volta, illetve a környezet behatásaira adott reakciók irreális volta jellemzi. A hisztéria közösségi jellege miatt ugyanakkor nem feltételezhetjük a közösség valamilyen egységes „meta” lelkialkatát, Bibó – mint korábban láttuk – elutasítja a század ’20-as éveitől egyre jobban terjedő és egyre népszerűbb néplélektani irányzat Wilhelm Wundt nevéhez fűződő változatát, amely a nemzetet a tagok felett álló, alkati tulajdonsággal bíró entitásnak tekintette. (Csak a tisztábban látás kedvéért: a pszichológia egyik atyjának is tekintett Wundt a néplélektan tudományát az individuálpeszichológia és az etnológia mellett, de azoktól elkülönítve önálló diszciplínaként határozta meg, és tárgyául a közösség együttélésének alapot adó szellemi termékek törvényszerűségeit és ezek esetleges összefüggéseit jelölte meg. Érdekes adalék, hogy Bibó István édesapja behatóan tanulmányozta Wundt néplélektani koncepcióját, de őt magát már egyáltalán nem foglalkoztatta apja tudományos munkájának ez a vonatkozása.)

²⁶⁰ Bibó István, 1981. 172.

A hisztérikus lelkiállapotba került közösség tehát elégtételt kíván venni az őt ért sérelemért, ezért ennek szolgálatába állítja cselekvési energiáit is, de a helyzet alapvetően téves értékelése rossz döntések sorozatát fogja eredményezni. (Lényegében erről szól – mint láttuk – az *Eltorzult magyar alkat* is, amely ebben a vonatkozásban a *Német hisztéria* párjának tekinthető, bár az előbbi 1948-ban keletkezett, talán azért ekkor, mert a *Zsidókérdés*-tanulmány „háttértanulmányaként” is funkcionálhat, amennyiben az antiszemitizmus magyarországi terjedésének hátterében álló magyar politikai- és társadalomfejlődési zavarokat tárja fel.)

A rossz döntések sorozata a német történelemben szinte mindig egy hét- vagy nyolc „állomásból” álló „hanyatlástörténetet” indít el a bibói modell logikai struktúrája alapján. A kiindulópontot a *megrázkódtatás* élménye jelenti, amelyet az *ellenségkép* – akik a vélt vagy valós sérelem okozói – kitermelődése követ, majd beáll a velük szemben való *védekezés* állapota. A védekezésből többnyire fegyverkezés és háború következik, ami, ha győzelemmel ér véget, *elégtételt és igazolást* jelent, a valóság hamis érzékelése viszont *mértékvesztéshez, illúziókhoz*, az ezek következtében megfogalmazódó túlzó igények megvalósítására való törekvés pedig *lejtőhöz*, a szükségszerű bukás pedig *katasztrófához* vezet. Ez a gondolati séma Bibónál a francia forradalom eseményeinek elemzésekor éppúgy működik, mint a napóleoni háborúk következtében kialakuló porosz militarizmus vagy a második világháborúhoz közvetetten vezető német-francia ellentét szemléltetésekor. A német történelem őt nagy zsákutcája közül, amelyek mind katasztrófába torkolltak, témánk szempontjából mégis a negyedik, a weimari köztársaság, és az utolsó, a fasizmus zsákutcája fontos.

A weimari német köztársaság politikai helyzetének zsákutcája szintén egy megrázkódtatásból, a versailles-i béke sokkjából indul ki, ami azért volt hibás és a németek számára elfogadhatatlan, mert *diktált*, rájuk kényszerített és nem *paktált*, azaz megegyezéssel béke volt, ráadásul kollektív bűnösséget mondott ki a német népre, szinte teljesíthetetlen jóvátételi kötelezettséget írt elő Németországgal szemben, lefegyverezte a német hadsereget és megtiltotta az Anschluss-t Ausztriával. Ilyen körülmények között a németekben az a félrevezető tapasztalat rögzült, hogy egy győztes háború elegendő ahhoz, hogy egy másik nép felett *erkölcsileg* ítélkezzünk. Másrészt a végre megszűnő évszázados területi és hatalmi széttagoltság után létrejött politikai egységgel és a de-



mokratizálódási folyamattal a németek nem tudtak mit kezdeni, mert a nevében önrendelkezésen alapuló első demokratikus békekötés fent említett visszasságai folytán nem tudott tartós békét létrehozni, tehát a demokráciát egyenesen a németiséget romlásba döntő állapotként éltek meg. Az ellenségkép tehát készen állt: a demokrácia és az abban hangsúlyos szerepet vállaló zsidóság, amely a feudális kötöttségek-ből és erkölcsi lenézettség állapotából való kikerülésének egyetlen hatékony útját a demokratizálódásban látta. Innen kezdődik a zsidóság bűnbakként való beállításának rémtörténete.

Érdekes, hogy Bibó lélektani szempontból is elemzi a németiség és a zsidóság lelki sajátosságait, és összefüggéseket, illetve eltéréseket állapít meg a két nép mentalitása között, ez a megközelítés pedig már a *Zsidókérdés*-tanulmány én-te, vagy mi-ők alapú párbeszédre épülő szemléletét előlegezi. A zsidóknak ugyanis, akik a németekéhez hasonló mentális jellegzetességekkel is bírnak, mint például az elégtétel keresés, illetve a kockáztató attitűd – Bibó ezt úgy fejezi ki, hogy mind a kettő „minden vagy semmi” nép –, vannak a németekétől eltérő, sőt azokkal ellentétes vonásai is, ilyenek a zsidók spekulatív hajlamaival szembenálló német naivitás, vagy a német irracionális és zsidó racionalizmus ellentéte.

A német és zsidó lelkialkat elemzéséről szóló rész egy korábbi Bibó írásban részletesen kifejtett gondolatmenet tömörítése. Bibó 1935-ben, a német nemzetiszocializmusról tartott előadásában kimerítő elemzés alá veszi a német és a zsidó politikai cselekvés szféráját és az azt mozgató motivációkat, és arra a következtetésre jut, hogy a németek a demokratikus fejlődés hiánya miatt a politikában nem képesek racionálisan cselekedni, mert cél és eszköz náluk nincsen összhangban – elmentésben a franciákkal, vagy az angolokkal –, sőt még „utilitarista érdekeiket is elvek jegyében szolgálják”.²⁶¹ A német erőszak kultusz pedig a cselekvés bizonytalanságát hivatott elfedni. A zsidók ezzel szemben az életben maradásukat szolgáló racionális kultúrájuknak köszönhetően logikusan cselekszenek, fejlett az igazságérzetük és ebből adódóan a kritikai hajlamuk, ami viszont a spekulatív gondolkodás felé viszi őket. (Bár Bibó azt is megjegyzi, hogy a kritika önmagában nem lehet cselekvési elv, és a zsidóknál sem az.) A lényeg azonban, hogy a mindkét félnél meglévő spekulatív hajlam a németeknél a zsidó összeeskü-

vés képét generálja, de az már megint csak az irracionális német gondolkodás eredménye, hogy ha zsidók és németek viszonyáról van szó, ott a németek csak a cselekvés tárgyai és elszenvedői, de nem alakítói lehetnek.

Visszatérve a *Német hisztéria* gondolatmenetéhez, a német antiszemitizmusnak a lelki alkatok eltérő adottságain túl van egy másik magyarázata is, hogy ti. a zsidók, akik a szocialista mozgalom politikai szervezeteiben nagy számban exponálták magukat, a kapitalizmus hívei számára lettek ellenségképpé, azok a zsidók pedig, akik a gazdasági – tehát kapitalista – elitben képviselték a zsidóságot nagy számban, a szocialista tömegek számára lettek azzá. „Hogy ebben együtt némi ellentmondás van, az mind kevésbé volt fontos egy olyan lelkiállapot számára, mely nem az igazságot kereste, hanem a bűnöst.”²⁶² A védekezést ebben a történelmi helyzetben a hitleri világkép jelentette és a fasizmus, amely Bibó szerint azért kakukktozás az európai politikai palettán, mert nem az európai fejlődés gyökereiből nő ki, illetve nincs központi gondolata. Ugyanakkor felhasználja a keresztény, a nemzeti és a demokratikus közösségi értéképítés technikáit, mivel a társas tekintélyre, az erkölcsi heroizmusra, a közösségi szellemre épít, de mindezeket megalomán, túlméretezett és eltorzított formában jeleníti meg (erőszak kultusz, fajelmélet, germán mitológia). A fasizmusnak ez a „torzszülöttsége”, a demokratikus fejlődés deformációjaként jelenik meg, mert benne a közösség ügye és a szabadság ügye szembekerül egymással, mégpedig úgy, hogy az előbbi oltárán feláldozhatóvá és feláldozandóvá válik az utóbbi.

A hitleri világkép teljes valójában mutatja meg a politikai hisztériák fontos összetevőit és belső logikáját. A valósággal való hamis viszonyba kerülés ugyanis *irreális utópiák* kitermelődéséhez vezet, azaz a politikai elit olyan célokat fogalmaz meg, amelyek a cselekvésre való képtelenséget fedezik el, vagy olyan dolgokat tesz, amelyek nem valós problémákat orvosolnak, hanem bűnbakokat tesznek felelőssé valós megváltoztatásból eredő, de eltúlzott vagy vélt sérelmekért. Bibó azonban a politikai egyensúly megbomlásának másik fontos elemére, az industrializációra is rámutat, amely a sértettség állapotában lévő közösségek frusztrációjának következtében egyre csak gyűlik, és csak arra vár, hogy levezetéséhez kész – és morálisan alátámasztható – sémák álljanak

²⁶¹ Bibó István, 1990. IV. 111. Bibó István: Előadás a német nemzetiszocializmusról

²⁶² Bibó István, 1981. 165.



rendelkezésére. Az európai politikai fejlődés egyik nagy eredménye ugyanis – mint láttuk – egyúttal kitermelte annak egyik legnagyobb veszélyforrását is: ahogy a hatalom jobbra és humanizáltabbá tételét szolgálta az uralkodás elveinek átmoralizálása, ezzel megjelent a rossz, hamis és tébolyult eszmék moralizáló és erkölcsi köntösbe való bújtatásának kísérlete is.

A hitleri világkép és politizálás kezdeti sikerei meghozták a németek számára az elégtétel érzését is: megvalósult az Anschluss és háború nélkül sikerült keresztülvinni Münchent. A mértékvesztés azonban itt is bekövetkezett a prágai bevónulással, a lejtőt a Lengyelország lerohasásával kirobbant második világháború és Oroszország megtámadása jelentette, a végén bekövetkező katasztrófa a két Németország létrejöttével pedig visszavetette a német politikai fejlődést oda, ahonnan évszázadokig ki akart kerülni: a területi széttagoltság állapotába.

Bibó asszimilációs álláspontját politikai gondolkodásának sajátosságai mellett más hatások is befolyásolták, így Németh László *Kisebbségbenje* is, amelyet Bibó – ezt visszaemlékezéseiben említi – nagy egyetértséssel olvasott.²⁶³ Németh László emberi habitusa, munkássága – ahogy Dénes Iván Zoltán kimutatta – egyébként is inspiráló hatást gyakorolt Bibóra, nemcsak saját írásaival, de az írásaiban megjelenő gondolkodók szemléletével is. „Bibó István és Németh László kölcsönösen nagyra becsülték egymást és Bibó Istvánt inspirálta Németh László. Inspirálta azokkal, akiket közvetített: Spengler, Ortega, Henrik de Man és Szabó Dezső műveivel, gondolataival, és azzal, amit maga írt: a *Tanú-tanulmányokkal*, a *Róma utódaival*, a *Tizenegyedik századdal*, a *Messziről*!”, a VII. Gergellyel, a *Kisebbségben*nel, s a Szekfűvel folytatott vitájával. [...] Mindezekkel elgondolkottatta Bibó Istvánt, aki átvette Németh Lászlótól az európai válságirodalom értelmezéseit, a példaember és a példanemzet koncepcióit, az értelmiségi szerep felfogását, a kelet-európai szolidaritás gondolatát, az osztály nélküli társadalom vízióját, az európaiság fogalmát, erkölcs és hatalom problematikus dualitásának gondolatát.”²⁶⁴ A *Kisebbségben* koncepcióját, amelyet Németh László a mélymagyar–hígmagyar ellentétpárra és az originális, ép magyar alkat és az idegen alkat dichotómiájára épített fel, Bibó meghaladja ugyan, mert nem alkatokban és kultúrákban gondolkodik, hanem a kö-

zösségi normaképződés szerves voltát mutatja ki és a közösségi egyensúly megbomlásának diagnózisát adja, amihez a viszonyítási alapot (azaz reális utópiát) a közösség ügyének a szabadság ügyével való összekapcsolódása vagy annak igénye jelenti. De mindez csak 1948-ra érik be, a harmincas években Bibót még a Németh Lászlóval azonosuló gondolatvilág jellemzi, amikor a Szabó Dezső által megfogalmazott kérdésre keresi a választ, hogy *hol veszett el a magyar a magyarban*. Németh Lászlónak a *Kisebbségben* kifejtett, részben Szekfű Gyulára, részben Szabó Dezsőre reagáló gondolata talált mély visszhangra Bibóban, aki azonban 1942-ben már látja a zsidótörvények, majd 1944 márciusa után a Magyarország német megszállása által teremtett helyzet súlyosságát, és úgy tűnik, ekkor elérkezett számára a cselekvés ideje is. Egyetértve Balog Iván megállapításával, Bibó filozemita fordulatát valószínűleg a Reitzer Bélával történtek hatása indokolja. „Bibó éppen Reitzer munkaszolgálatos leveleiből, majd eltűnéséből érthette meg, hogy a Horty-rendszer hivatalos antiszemitizmusa és a Horthy-rendszerrel módus vivendit kialakító, hivatalos zsidó elit közti harmadik út elégtelen még barátja életének megvédelmezéséhez is.”²⁶⁵ Bibó ezek után lépett a konkrét cselekvés mezejére, és az Igazságügyi Minisztérium miniszteri titkáráként mentesítéseket és igazolásokat állított ki, egészen 1944. október 16-ig, amikor három napra letartóztatták.

A háború után pár évvel Bibó feldolgozta a zsidókérdés, az antiszemitizmus és a társadalmi folyamatok torzulásainak összefüggését. Az 1948-ban írt *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című munkája – amely legterjedelmesebb írásainak egyike – az antiszemitizmust és a zsidókérdést közelebbről ismerő és kutató szakértők szerint is európai színvonalú mű. A tanulmányban Bibó a zsidókérdés vizsgálatát három nagy kérdéscsoport: a magyar társadalom felelősségének kérdése, az antiszemitizmus jelenségének és kiváltó okainak feltárása és a magyarországi zsidóság megtorpanó asszimilációjának társadalomtörténeti háttére köré építi fel. Ami azonban mindenképpen egyedülállóvá és értékesé teszi a művet, Bibó módszere, amivel megközelíti ezeket a neurálgikus kérdéseket, és a célt, amivel ezt teszi. Azt már a bevezetőben leszögezi, hogy azért kell a háború után három évvel az antiszemitizmussal újra foglalkozni, mert a három év alatt újra lábra kapott a zsidóellenesség Magyarországon, ami

²⁶³ Huszár Tibor, 1989. 80.

²⁶⁴ Dénes Iván Zoltán, 1999. 211–212.

²⁶⁵ Balog Iván, 2004. 270.

a Holocaust eseményeinek tükrében mindenképpen magyarázatra szorul. Másrészt módszere az, hogy interaktívvá teszi, dialogizálja a kérdés tárgyalását (mintha önmagával sakkozna), így a szempontok állandó változtatásával rekonstruálja zsidók és antiszemiták álláspontját, és ezzel próbálja elkerülni bármelyik szempont kizárólagossá válását. Az álláspontok immanens rekonstrukciója és átélése pedig a terapizálás lehetőségét adja, Bibó nem fél kimondani dolgokat, és nem fél feltenni a legnehezebb kérdéseket, mint például *mit mondhat egy nem zsidó egy zsidónak?*, vagy *mit mondhat egy nem zsidó egy nem zsidónak?* ebben a kérdésben. A cél nyilvánvaló: Bibó párbeszédre hív, amelyben egyrészt mindenki elvállalja a saját felelősségét, egyénenként, ugyanakkor oldani és feloldani akarja azokat a görcsös indulatokat, sértődöttségeket, megbántottságokat, valamint félrevezető tapasztalatokból származó előítéleteket és leegyszerűsítéseket, amelyek a leginkább megnehezítik és megkeserítik a zsidók és a körülötük lévő társadalom közötti egészséges párbeszéd lehetőségét.

A zsidókérdés-komplexum feldolgozásában Bibót a megmaradt zsidóság 1945 utáni magatartásának okai inspirálták a leginkább. Egyfelől elemezni akarta a zsidószármazású kommunisták magatartását, mint a zsidó lelkiállapot egyik adalékát, másrészt azt a jelenséget, hogy a zsidók közül nagyon sokan a *magyar nemzet* ellen elkövetett bűnnek tekintették a fasizmus rémtetteit, és ezen az alapon akarták felelősségre vonni a bűnösöket, harmadrészt ki akarta mutatni azt, hogy a nagyszámú zsidó részvétel a számonkérő apparátusokban „nem szerencsés”, illetve foglalkoztatta a cionista zsidók álláspontja és azoké, akik a háború után a kivándorlás mellett döntöttek. A különböző magatartásformák elemzését azért tartotta fontosnak, mert a háború után az asszimilációs folyamat rohamos megtorpanására, és a zsidó öntudat nyílt felvállalását hangoztató cionista álláspont megerősödésére számított. „A háború előtt, főleg a hitlerizmus árnyékában kialakult egy, a zsidóság helyzetét tárgyaló komoly és a felelősség igényével fellépő publicisztika, melynek egyik pólusaként Németh Lászlót jelölném meg, a másik pólusként a cionista publicisztikát. Ezek egymással teljesen egyetértettek abban, hogy az »asszimiláns« álláspont, mely a környezettől megkövetelte, hogy a zsidóságnak mint sajátos csoportnak a létezéséről tudomást se vegyen, ugyanakkor saját maga belső használatára egy nagyon egyszerű értelmű csoporttudattal és adott esetben csoportösszetartással rendelkezett, egy alapvetően nem őszinte magatartás, s ennek helyébe a zsidó csoporttudat őszinte vállalására és megvallására van szükség. Ezt

a konklúziót én akkor magamévá tettem, és nem figyeltem arra, hogy a fentebb leírt »asszimiláns« álláspont nem őszinte voltának leleplezése nem ugyanaz, mint az asszimiláció lehetőségének a hitlerizmus szörnyű, de időleges közjátékának a hatására való tagadása.”²⁶⁶

A módszer, amit Bibó alkalmaz, ugyanaz, mint amit már a német hisztéria tárgyalásánál is láttunk. Bibó a szinoptikus módszerrel próbálja „egybenézni” az immanens rekonstrukcióval feltárt szembenálló álláspontokat, miközben tekintettel van arra, hogy ne sértsen „érzékenységeket”. Az álláspontok megértő rekonstruálása és a szinoptikus módszer alkalmazása – amely a rossz és hamis kérdésfeltevést mutatja ki, és a választási lehetőségek hamis alternatíváját semlegesíti – ugyanakkor azt is lehetővé teszi, hogy a bennük lévő ellentmondásokat feltárja és ezzel a belülről érvényesülő – a hisztérikus világképet jellemző – zárt logikát fel tudja törni. Az antiszemitizmus ugyanis kóros és bizonyos mértékben hisztérikus világkép, amennyiben a valóság egy szeletéhez való viszonya – rossz tapasztalatok következtében – hamis, és amelyben az indulatok által vezérelt elégtétel-keresés motiválja a cselekvést. Ennyiben adaptálja Bibó a politikai hisztériák logikái vázát az antiszemita világkép megfejtéséhez is, hiszen ahogyan a fasizmus felhasználta a németek sértődöttségéből származó indulatokat azzal, hogy brutalitását, hatalmi tébolyát és népirtó szándékait morális vértetzellemmel látta el, úgy az antiszemitizmus is kitermelte a maga erkölcsi köntösben megjelenő programbeszédét, amellyel a sértettség, az indulatok és a rossz tapasztalatok miatt a világról irreálisan gondolkozó ember igazolást kapott indulatai – bűnbakokon történő – legális levezetésére. Módszerének igazi értékét és egyediségét ugyanakkor maga a szerző mondja ki: „Vannak kérdések, amelyeknél nem a megoldás kulcsának a keresése a legdöntőbb, hanem a probléma helyes érzékelése után az összes felvetődő lehetséges utak számára tiszta és mind tisztább tényleges feltételeket és atmoszférákat teremteni.”²⁶⁷

A tanulmánynak témánk szempontjából van egy plusz jelentősége is, ugyanis Bibó az írásban – közvetett módon – Ravasz Lászlóval is polemizál, illetve kritizálja a zsidókérdés kapcsán kialakított nézeteit és egyházvezetői tevékenységét, amikor a magyar egyházak álláspontjának elhibázott mivoltára és a zsidók deportálása elleni fellépéseinek

²⁶⁶ Huszár Tibor, 1989. 85.

²⁶⁷ Bibó István, 1994. 123.

elégtelenségére és megkésetttségére mutat rá. Érdekes módon Bibó – más kontextusban bár, de – említi, hogy amikor egyházi férfiak egy nem hivatalos gyülekezete bocsánatot kért a zsidóságtól, azt nagy felhördülés kísérte. Ez a bocsánatkérés a református egyház nem hivatalos testületétől, a nyíregyházi Szabad Tanácstól érkezett.²⁶⁸ A történet jelentőségét az adja, hogy ezzel kapcsolatban Ravasznak komoly konfliktusa támadt a tanács vezetőivel, mondván, hogy nem az ő dolguk a református egyház nevében nyilatkozni, hanem a zsinaté; de erre a kérdésre később térünk vissza.

A *Zsidókérdés*-tanulmány alapvetően négy nagy fejezetre oszlik, amelyeken belül kisebb tematikus egységek vannak. Ez a négy fejezet a következő: *Felelősségünk azért, ami történt*, a második: *Zsidók és antiszemiták*, a harmadik: *Zsidó asszimiláció és öntudat*, a negyedik: *A mai helyzet*. Ennek ellenére a szöveg tárgyalását inkább mégis a köré a – már említett – három kérdés köré összpontosítanám, amely köré Bibó is építette a tanulmányt, nem logikai vagy szerkezeti, hanem tematikus szempontból. Ennek az a praktikus oka, hogy a könyv négy fejezete nem logikusan követi egymást, Balog Iván kimutatta, hogy logikailag az elméleti kérdéseket tisztázó második fejezet lenne az első, majd az asszimilációról szóló harmadik következne, ez után a felelősség kérdésével foglalkozó első fejezet, végül pedig az időben legközelebb álló és aktuális kérdéseket boncolgató negyedik fejezet. Bibó egyébként maga is bevallotta Révai Andrásnak 1968-ban írt levelében, hogy tanulmányának felépítésén a jobb érthetőség és a gondolatmenet tisztasága miatt módosítania kellene, ugyanakkor úgy tűnik, hogy a legfontosabbnak a felelősség vállalásáról szóló első részt tartotta, mert a tanulmány által elérni kívánt hatást elsősorban ebben a vonatkozásban várta, de a Ravasszal való közvetett vita szempontjából is ez a számunkra legérdekesebb rész, ezért ezt tárgyalom a legrészletesebben.

A magyar társadalom felelőssége

A felelősség kérdése Bibó egész elemzésében az egyik legfontosabb problémakör, aminek magyarázatát részben az jelenti – és itt megint

²⁶⁸ Ezt erősíti meg az Éliás József református lelkésszel, a református egyház Jó Pásztor Albizottságának vezetőjével készült interjú (lásd Szenes Sándor, 1986. 29–105.).

a zsidókérdést politikaelméleti oldalról megközelítő Bibó nyomdokain haladunk –, hogy a felelősség elvállalása, történjék az egyéni vagy közösségi szinten, annak felismerését jelenti, hogy ami egy közösség tagjaival történik, abban mindenkinek szerepe és helye van. Másfelől a felelősség elvállalása rámutathat arra is, hogy ami megtörtént, az azért történhetett meg, *miert valamilyen okból hamisan gondolkodtunk a körülöttünk levő világról, és erőfeszítéseink, amit az egyensúlyi állapot fenntartásáért és a közösségi értékelés egészséges mintáinak kifejlesztéséért és megőrzéséért tettünk, zsákutcába futottak*. A cél ilyenformán nem a magyar nép felelőssé tétele vagy felelősségre vonása, hanem a felelősségvállalás szellemének a felkeltése, elsősorban egyéni vonatkozásban. Ez persze nem jelenti a döntéshozó elitnek kiemelt felelősségének elmosását, de Bibó hamis álláspontnak tartja azt, ha bizonyos társadalmi rétegeket eleve kiveszünk a felelősség kérdése alól.

Kritikája elsősorban a döntéshozókra irányul, akik nem látták át, hogy a zsidótörvények egyrészt nem hártják el a szélsőjobb politikai pártok és mozgalmak politikai súlyának növekedését, hanem éppen ellenkezőleg, mert az engedmények újabb és újabb engedmények követelésére ösztönözték őket. Másrészt a zsidótörvények elsősorban fajvédelmi és zsidóüldöző alapon álltak, ráadásul a zsidó kispolgárság és a proletariátus ellen irányultak, nem a zsidó nagytőkések ellen, így a kérdés mögött meghúzódó, és a zsidótörvényhozást sokak szemében legitimé tevő valós szociális feszültségek továbbra is megoldatlanok maradtak. (Ebben a megállapításban érezhetően a „Márciusi Frontos” Bibó szólal meg.)

A felelősség kérdésében azonban Bibó különbségtételt tart kívánatosnak tenni abban a vonatkozásban, hogy „ki mindenki és hogyan engedett a zsidók gazdasági visszaszorítását központi nemzeti kérdésként beállító közvélekedés szuggesztíójának, és a között, hogy ki mindenki és hogyan asszisztált az emberi méltóság megcsúfolásának és emberek tömeges halálba hurcolásának akcióihoz”.²⁶⁹ Kétségtelen, hogy a közhangulat az 1939-es választásokon a nyilas és jobboldali pártokat támogatta, tehát a zsidótörvényhozás mellett állt. Ennek két oka volt, egyrészt a magyar politikai fejlődés zsákutcás jellege, az emberi méltóság egyenlőségén alapuló európai eszmevilág gyökértelensége, ami a tömegek politikai érettségének hiányával párosult, másrészt az

²⁶⁹ Bibó István, 1994. 17.

az erkölcsi lesüllyedés, amit a magyar társadalom ebben az időben produkált. „E törvények ugyanis széles középosztályi, kispolgári és kispolgárosodó rétegek számára azt a lehetőséget jelentették, hogy személyes erőfeszítés nélkül, az állam jóvoltából, mások kialakult egzisztenciájának a rovására maguknak új, sokkal előnyösebb egzisztenciákat alapíthattak, anélkül, hogy mindennek valami igazi és átfogó társadalmi cél valami komolyabb igazolást adott volna [...] Ettől kezdve szokták meg a magyar társadalom széles rétegei azt, hogy nemcsak munkával és vállalkozással lehet egzisztenciát alapítani, hanem úgy is, hogy valaki másnak a már kialakított egzisztenciáját kinézi magának, s aztán az illetőt feljelenti, nagyszülőit kikutatja, állásából kidobhatja, üzletét kiigényli, őt magát esetleg internáltatja, egzisztenciáját pedig birtokba veszi.”²⁷⁰ Azt a körülményt, hogy miért nem lépett fel az egész társadalom egységesen akkor, amikor a jogfosztás átment az emberi méltóság lábba tiprásába és a zsidóság fizikai megsemmisítésébe, mint ahogy fellépett a skandináv államokban, azt legjobban az események iránt tanúsított közöny magyarázza, ami ráadásul leckéztető hajlammal is párosult. „Nem ezt a legnehezebb elfelejteni, hanem a zsidókkal továbbra is érintkező, őket sajnáló, sőt esetleg a segítséget sem megtagadó, tisztességes embereknek a felemásan zavarodott és süketen értetlen viselkedését az ő végső kiszolgáltatottságukkal, hajszozságukkal és halálfélelmükkel s üldözőik embertelenségével, vad vérszomjával és erkölcsi nihilizmusával szemben: [...] vagy azokat az együttérzőket, akik sajnálkozásukat megtoldották egy kis erkölcsi leckéztetéssel arról, hogy »lám nem kellett volna, míg jól ment, ilyennek vagy amolyannak lenni«, vagy arról, hogy »lám még most is milyen szemtelenek és követelődzőek vagyatok«...”²⁷¹ Ezt a meg nem értést és közönyt volt nehéz elviselni a társadalom többségétől.

A keresztény egyházak és a magyar közigazgatás kulturált, jogtisztelő, európaibb része, akiket Bibó az európaiság letéteményeseinek tartott, szintén csődöt mondtak akkor, amikor az emberi méltóság durva semmibevétele elleni fellépésről volt szó. Pedig a német megszállás pillanatától a magyar kormány nem volt legitimnek tekinthető („gengszterbandának” annál inkább – írja Bibó), de a helyén maradt államapparátus, amely továbbra is törvénytisztelő módon hajtotta vég-

²⁷⁰ Bibó István, 1994. 19.

²⁷¹ Bibó István, 1994. 22.

re a deportálásokkal és vagyonekbevitelével kapcsolatos törvényeket, azt a látszatot keltette, mintha még az lenne. Pedig az ellenállás akkor, ha az egész apparátus részt vesz benne, lényegesen kisebbre csökkenti az egyéni ellenállás kockázatát, mint a magányos akciók esetében. Az egyházak fellépésénél szintén bénítóan hatott az államhatalom legitimitásának látszata, illetve az egyházak az őket mindig nagy respektussal kezelő államhatalom felé még akkor is lojálisak voltak, amikor a környező országokból már megindultak a deportálások. Az is igaz, mondja Bibó, hogy a keresztény egyházakban mindig létezett az antiszemitizmusnak egyfajta – többnyire erkölcsi leckéztetésben kimerülő – változata, de ez nem említhető egy lapon a tömeggyilkos antiszemitizmussal. Az, hogy az egyházak elfogadták az első két zsidótörvényt, reálpolitikai megfontolásokból történt – Ravasz is ezzel indokolja az első két törvény megszavazását –, de ez önbecsapásnak bizonyult. „Az első két zsidótörvény egyházi részről való megszavazásának az indokai azonosak voltak azokkal, amelyek általában a kormányzat konzervatív és európai elemeit erre indították: ennek mérlegéről már beszéltünk. A fajelmélettel, a ködös népi-nemzeti metafizikával, a faj, a nemzet, a vér, az erőszak istenítéssel szemben több ízben történtek itt is, ott is elítélő egyházi megnyilatkozások; a fajvédelmi törvény alkalmát adott az egyházi szempontok, a megkeresztelés stb. semmibevétele ellen való hivatalos tiltakozásra, a deportálások pedig a deportálások folytatása és a megkeresztelték gettóba kényszerítése elleni – részben sikeres – közbenjárására és tiltakozásra. Arra azonban az egyházak nem láttak okot még 1944. március 19-e és október 15-e között sem, hogy az irántuk oly tiszteletteljes magyar kormányzattal s annak általuk ismert és megszokott vezetőivel szemben minden tekintetben félretegyenek, s az állam vezetőit, rendeleteit és végrehajtó szerveit egyszerűen egy tekintet alá vegyék a mögöttük álló és cselekedeteiket mozgató őrült, pogány és büntetett hitleri állammal. [...] S ha felmerült a szüksége, hogy a szélsőségek között valami egységes álláspontot alakítsanak ki, úgy látták, hogy jó úton járnak, ha mind a jobboldal fenyegetéssel váltott kecségetéseivel szemben, mind a zsidók szemrehányásokkal váltogatott várakozásaival szemben szilárd, egyházi, teológiai, egyházjogi álláspontot vallanak. Nem is abban volt a hiba, hogy egyházi, teológiai álláspontot vallottak – mi mást vallottak volna? – hanem az, hogy a valószínű politikai és erkölcsi tényállással szemben távolságot tartottak,

s így fogalmazták meg álláspontjukat.”²⁷² Azaz elvesztették azt a politikai realitásérzéküket, amelynek birtokában nem a hatalmat gyakorló vagy annak megszerzésére törekvő csoportok logikája szerint értékeli az eseményeket, hanem azoknak az értékeknek a jegyében, amelyek a kereszténység által meghatározott európai fejlődés eddigi eredményeinek megőrzésére és az általuk helyesnek gondolt és képviselt értékek jegyében történő cselekvésre indítottak volna. Ez a leginkább a kereszténység kiszolgáltatásának kérdésében mutatkozott meg, amellyel kapcsolatban el kell különíteni az egyházak 1944. március 19-e előtti és utáni álláspontját. A német megszállás előtt az egyházi álláspont ugyanis az volt a kérdésben, hogy a keresztiséget csak bizonyos idejű oktatás és arról való meggyőződés után lehet kiszolgáltatni, hogy az illető valóban megtért. E mögött érthető módon az az egyházi szándék állt, hogy a keresztiséget a zsidók nagy része ne úgy tekintse, mint pusztá eszközt és lehetőséget a polgári középosztályba való belépéshez. A baj – mondja Bibó – ott volt, hogy az egyházak ezt az álláspontot képviselték a német megszállás után is, amikor pedig a kérdés már az volt, hogy „...szabad-e a keresztiséget kiszolgáltatni, illetve erről igazolást adni, *tekintet nélkül arra, hogy meggyőzésre és megtérésre van-e idő és van-e lehetőség*, egyedül azért, hogy egy közvetlen és valóságos életveszedelmet valakinek a feje felől elhárítsunk”.²⁷³ A válasz nem lehet kétséges, a teológiai álláspontot alá kellett volna rendelni a humanitás és az életmentés szempontjainak, illetve az lett volna az igazán teológiai álláspont, ha az embermentés ügye a dogmatikai megfontolások elé kerül.

Milyen szerepet játszott azonban a zsidókérdés kiéleződésében a magyar szellemi elit? Bibó négyféle álláspontot említ, azzal az érezhető kritikával hangvétel, hogy a magyar közélet kiemelkedő tagjai gyakorlatilag ugyanúgy csődöt mondtak „ellenzékiességből”, mint az egyházak, vagy a közigazgatás. Az állásfoglalások közül volt olyan, amelyik a zsidók állampolgári mivoltának a megcsonkítása, később megszüntetése ellen lépett fel, ez az álláspont azonban eleve reménytelen volt hatását tekintve, hiszen nem kapcsolódott össze más hátrányos helyzetű társadalmi rétegek helyzetének javításával, és nem állította szembe a sérelmi és revizionista politika németbarát érdekeivel szemben a magyar nemzet veszélyhelyzetének tudatát. Ez a liberális állás-

²⁷² Bibó István, 1994. 25.

²⁷³ Bibó István, 1994. 26.

pont már csak azért sem lehetett hiteles, mert a magyar társadalom széles rétegeinek elnyomorodását a világháború óta gyakorlatilag érdemi program nélkül asszisztálta végig. A konzervatív állásfoglalás a zsidótörvényeket a német veszedelem miatt tartotta elfogadhatónak, a probléma azonban az volt, hogy ez a mérsékelt konzervatív álláspont nem tudott túllépni a forradalomellenességre, a legitimizmusra, „a Szent István-i állameszmére sandító németellenességre és »kuruc«-ságra” álláspontjára. A tiltakozók harmadik csoportja azt a Szabó Dezső-i frazeológián alapuló nézetet hangoztatta, hogy a magyarság megmaradását mind a német, mind a zsidó térfoglalással szemben meg kell védeni; a baj ezzel az volt, hogy a németellenesség mellett akarva-akaratlanul a zsidóüldözésekhez is szolgáltatott magyarázatot, és miközben szemben állt a konzervatívok legitimizmusával, nem tudott szakítani a parasztromantika csapdájával sem. A Bibó számára érezhetően legszimpatikusabb álláspontot – amely a sajátjához is legközelebb állt – a baloldali mozgalmak és pártok képviselték, akik a zsidókérdés és a zsidóüldözések megszüntetését egy átfogó társadalmi reformba, a kizsákmányolás megszüntetésének nemzeti programjába ágyazták bele, és ezen az alapon álltak szemben a fasizmussal és a németekkel, de a szocialista szervezetek fél-illegális helyzete nem tette lehetővé számukra komoly társadalmi bázis megszervezését. Az igazán jó álláspont e négyfajta megközelítés szintéziséből jöhetett volna ki. „Szükség lett volna tehát a magyar szellemi élet bevett, származási vagy politikai gettóba nem szorított képviselői részéről egy olyan állásfoglalásra, mely először élesen és világosan szembefordul a zsidótörvényhozás kártékony hiábavalóságával és a zsidóüldözések embertelenségével, azután hitet tesz a német veszedelemmel szemben a magyar nemzet szabadsága mellett, és pedig legitimista és Szent István-i hazabeszélés nélkül, utána állást foglal a magyar nép teljes felszabadítása mellett, s minden – nemcsak a zsidó – gazdasági kizsákmányolással szemben, azonban minden osztályharcos frazeológia nélkül, végül szövetséget kínál minden olyan erőnek, mely ugyanezt akarja.”²⁷⁴ Bibó programja tehát a nemzeti minimum programja, egyúttal a Márciusi Front annak idején megfogalmazott 12 pontjára is emlékeztető stílusban. A magyar politikai és szellemi elitet az *Eltorzult magyar alkotás*ban kimutatott hamis valóságtudat, a reális helyzetértékelés megromlása, és a közösségi ér-

²⁷⁴ Bibó István, 1994. 29.

dekek érzékelésének a hiánya jellemezte, így Magyarország, a sérelmi politika és a hamis helyzetértékelés következtében a sorozatos rossz döntések foglya és a „világ legnagyobb, legőrltebb és leggonoszabb rablóállamának az utolsó szövetségese” maradt.²⁷⁵

Felmerül a kérdés, hogy milyen értelemben kell – és lehet-e – *személyesen* felelősséget vállalni a történelemért? Nyilvánvaló, hogy Bibó az egész társadalom – közte a saját – felelősségéről beszél, mert nem lehet a megszálló németekre kenni azt, amikor deportált emberek vagyontát hurcolják el és házáat igénylik ki tömegesen, amikor a magyar szellemi elit és az egyházak nem voltak képesek az első pillanattól kezdve fellépni az embertelenségek ellen, amikor félmillió magyart fosztottak meg állampolgárságától és mindenféle jogaitól egyik napról a másikra. Érezhetően az zavarja a legjobban, hogy a felelősség felvállalása egyáltalán nem természetes az ország számára, és hogy egy egész társadalom jutott az erkölcsi züllés olyan pontjára, amikor már semmilyen keresztény vagy európai értékrend nem volt képes cselekvésre, mentésre, civil kurázsiról tanúskodó ellenállásra ösztönözni az embereket.

A felelősségre-vonás vagy számonkérés kérdése kapcsán megint előke-
rül a vitaintéző eljárásoknál oly nagy hangsúlyt kapott „eljárás-szerű-
ség” kérdése. Bibó elsősorban alapvető elvi kérdések tisztázatlanságát
kritizálja, illetve a számonkérések elmaradásának vagy eltúlzásának
végletei között való ingadozás rossz gyakorlatát. A büntetőjogi felelős-
ség megállapítása kérdésében hiányolja az ország szellemi és politikai
elitjének határozott és világos állásfoglalását a felelősség társadalmi fel-
vállalásáról, és szándékát ennek kimondásáról. Az önmagunkkal való
erkölcsi elszámolás és a nyílt beszéd nem önmagában, vagy gesztusér-
tékénél fontos, hanem azért, mert ez teremtheti meg a felelősségre-vo-
nás gyakorlati oldalának, az eljárásoknak a kereteit, és ez biztosíthatja
ezeknek az eljárásoknak az objektivitását, szemben az ítélezők nyílt
bosszúállásának vagy nyílt szimpatizálásának – az eljárásokban való –
indulatoktól és érzelmektől vezérelt érvényesülésével. „Azonban ál-
talános erkölcsi állásfoglalásoknak, elvi mértékek és szempontok le-
szövegezésének igenis döntő részük van abban, hogy bármiféle értékelő,
mérlegelő, számonkérő eljárás kapcsán az egyesekben olyan értékelő ma-
gatarítások alakulnak ki, melyek a formai eljárások állásfoglalásaival

párhuzamosak, azokat értik és végiggondolják”.²⁷⁶ Bibó itt arról beszél, hogy
ha nem tudunk elvi álláspontokat tisztázni, és ezek alapján ítélni,
akkor az eljárások és bírósági tárgyalások azon szubjektív szempontok
csapdájába kerülhetnek, amelyeket az ügyben közreműködők zsidó-
kérdéshez való személyes viszonyulása határoz meg. Így az ügyek ki-
menetelét megint csak az antiszemiták és a zsidók szembenállása teheti
nehézzé, hiszen itt megint arról van szó, amit Bibó végigelemez az anti-
szemitizmus kialakulásának kapcsán: ha nincs a társadalmi viszonyok
átfogó kontextusába ágyazott konfliktuskezelés, akkor maradnak a torz
és görcsösen őrzött rémképek, és a mindig aszimmetrikusan találkozó
tapasztalatok. Ez indokolná annak az egyértelmű tisztázását is, hogy
a számonkérő és ítélező apparátusban egyáltalán ne vegyenek részt
zsidók, amiben nem rejtett antiszemitizmus nyilvánul meg, hanem an-
nak szem előtt tartása, hogy a Vészkorszakot túlélte zsidóság – teljesen
érthető szempontból – egyszerűen nem tud érzelmaitól és indulataitól
elvonatkoztatva, tárgyilagos álláspontot kialakítani.

A felelősségre-vonással kapcsolatos problémáknak van egy olyan
mozzanata is, amelyet a könyv utolsó nagyobb lélegzetvételű része tár-
gyal, ez pedig a zsidóságnak az államapparátus hatalmi pozícióiban
való jelenlétével foglalkozik. Bibó ezzel kapcsolatban kiemeli, hogy
a zsidóság részvétele és jelenléte a háború utáni Magyarország hatal-
mi szervezetében gyakorlatilag kevésbé jelentős, mint az azt megelőző
korszakban volt, annak ellenére is, hogy akár az elszorított sérelmek
hatására, akár az emancipáció lehetőségeinek kiterjesztése érdekében
a zsidók tömegesen csatlakoztak a kommunista párthoz. Ezt azzal
támasztja alá Bibó, hogy az állami szervek egyik szegmensében sem
figyelhetjük meg a zsidóság számbeli felülreprezentáltságát, illetve
egyáltalán nem beszélhetünk zsidó hatalomról sem, amennyiben zsidó
hatalmon azt értjük, hogy „kereshetünk a társadalomban olyan, egész-
ben nem zsidó hatalmi szervezeteket, melyeknek működésében és ha-
tásában bizonyos pozíciók és hatáskörök betöltőinek zsidó volta dön-
tő, összeműködést irányító és szabályozó szereppel bír”.²⁷⁷ Ez annál is
inkább így van, mivel Bibó a tanulmány egy korábbi részében kifejti,
hogy a kommunista párt olyan célracionális, és hierarchizált szerve-
zet volt, ami egyáltalán nem tette lehetővé azt, hogy bármilyen csoport

²⁷⁵ Bibó István, 1994. 32.

²⁷⁶ Bibó István, 1994. 126.

²⁷⁷ Bibó István, 1994. 146.

a saját érdekeinek szolgálatába állítsa. Ezért cáfolja az olyan közkeletű általánosításokat, mint hogy a kommunisták lényegében zsidó érdekeket képviselnek, hiszen a szocialista államberendezkedés minden gazdasági és hatalmi kiváltsággal rendelkező társadalmi réteget felszámolt a maga egyenlősítő politikájával, így a nagytőkés polgárságot is, amely korábban a zsidók számára ténylegesen jelenthetett hatalmi pozíciót. Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a rendszerváltás miatt lecsúszott, nem zsidó egzisztenciák, illetve a parasztság, melynek helyzete egyelőre nem javult látványosan, antiszemita érzelmekkel viseltetnek az új rendszerben érvényesülő zsidókkal szemben. Újra megjelenik tehát az antiszemitizmus, ezért elsősorban annak tisztázására van szükség, hogy milyen okok állnak a megjelenése mögött.

Az antiszemitizmus gyökerei

Az antiszemitizmus jelenségének megértéséhez kialakulásának okait és – ahogy Bibó fogalmaz – az antiszemita ember lelki beállítódottságát kell tisztáznunk, azokkal a tapasztalatokkal együtt, amelyeket Európában évszázadokon át a zsidóság és a körülötte élő többségi környezet szerzett egymásról. Ehhez viszont a *Zsidókérdés*-tanulmány logikáját kell követnünk, melyben a zsidóság mint *rítusközösség* történeti helyzetének vizsgálatából indul ki, majd megvizsgálja a zsidóság környező társadalomba történő *asszimilációjának* feltételeit és lefolyását, az ennek során kialakuló *egyéni és közösségi magatartásokat* – ez utóbbiak azért fontosak, mert ezekből erednek az általánosító tapasztalatok –, végül az egészet belehelyezi az *európai társadalomfejlődés* folyamatába. Ebben a fejezetben pedig Bibó politikaelméleti koncepciójának meghatározó elemeit használja fel – melyeket a *Kényszer, jog, szabadság* elemzésénél láttunk –, azaz a társadalmi objektiváció folyamatának élményekre és közösségi értékelésre alapozott modelljét.

Bibó szerint az ókortól kezdve a zsidóság *rítusközösség* volt, amely a törzsi alapon szerveződő állam nemzeti tudatát, vallási zártságát és meggyőződését, a közösségi és az egyéni életvitel formáit hordozta, ilyenformán rendelkezett a vallási, a nemzeti és az etnikai kisebbségekre jellemző jegyekkel. Ennek a *rítusközösségnek* a helyzete egészen más volt a Közel-Keleten, a törzsi alapon szerveződő iszlám államokban, amelyekben az európaihoz hasonló társadalomfejlődés – tegyük

hozzá: döntően a kereszténység és az iszlám eltérő születési körülményei miatt – egyáltalán nem ment végbe, így legfeljebb az állami funkciókat ellátó adóztatás jelentett kellemetlenséget; mint Európában, ahol a zsidók erkölcsi lenézettsége az egész társadalom számára elfogadott, a keresztény világképhez hozzátartozó kirekesztettséget jelentett. A teológusok által képviselt álláspont ugyanis az volt, hogy a zsidók azért *persona non grata*-k a keresztény társadalomban, mert kívül esnek a megtéríthetők körén, ezért velük szemben tudatos távolságtartást vettek fel, és az érintkezési lehetőségeket minimálisan szükségszerű szintre korlátozták, ami persze egyet jelentett a társadalomban – korlátozottan bár, de – meglévő érvényesülési lehetőségektől való elzárással is. Azt az elterjedt álláspontot, hogy a zsidóknak a középkori társadalmakban lezajlott tudatos marginalizálása mögött Krisztus keresztre feszítésének vádja húzódna meg, Bibó önmagában komolytalannak minősíti, hiszen Jézus és első tanítványai maguk is zsidók voltak. A középkori egyház antiszemitizmusához azonban ez az érvelés jelentette a hivatkozási pontot.

A zsidóság középkori helyzete végeredményben nem közvetlenül, de alapot szolgáltatott a modern antiszemitizmushoz, két vonatkozásban is előkészítve azt, egyrészt megszokottá és mindennapivá tette az emberek közti *erkölcsi alapú minőségi különbségtétel* tapasztalatát és lehetőségét, másrészt ez olyan sajátos, többnyire védekező magatartásformákat indukált a zsidóság és a környező társadalom interakcióiban az előbbiek részéről, amiket később „zsidó tulajdonságokként” tartottak számon. Az újkorban meginduló zsidó emancipáció, ami a keresztény világkép erőteljes háttérbe szorulásának, illetve a társadalmi viszonyok szekularizációjának és demokratizációjának következménye volt, megindította az asszimiláció folyamatát, ami a befogadó közösség belső állapotát tekintve hol gyorsabb, hol lassabb volt.

Az asszimiláció folyamata azonban az évszázadok alatt rögzült kölcsönös viszonyulásokat nem tudta a társadalmi státusz megváltozásával egy időben feloldani, így a befogadó társadalom tagjaiban megmaradt a zsidók erkölcsi lenézésére és alacsonyabb rendűként kezelésére való „készenlét”, a zsidók között ugyanakkor – az emancipáció nem egyértelműen pozitív hatásait érzékelve – kiforrta a cionista gondolat csírája, a zsidó nemzeti öntudat.

Az ilyen előzmények után kialakuló újkori antiszemitizmus XIX. századtól megjelenő modern formái közül Bibó azt tartja legkártékonyabb-

ak, amely az alacsonyabb rendűség áhított állapotát egy rosszul felgott nacionalista ideológiába illeszti és a nemzet, illetve a faj védelmének szempontjaival igazolja, támadva mindeközben azokat az egyházakat is, amelyek a kikeresztelkedés lehetővé tételével segítik elő az izsidóság beáramlását a származási alapon felfogott nemzettestbe. Bibó gondolkodásában – mint korábban láttuk – a nacionalizmus ere-
tileg nem kártékony és „fajvédő” ideológia, mert alapjában közös főkerü a demokratizmussal, lényegében azt készíti elő azzal, hogy a feudális nemzetfelfogással szemben – ahol a politikai nemzet tag-
születési előjogaiknál fogva tagjai az elitnek – a nép teljes egészét kveszi az „alkotmányosság sáncái” mögé. Kártékonyá akkor válik,
nikor antidemokratikus nacionalizmus lesz belőle – ez történt Kelet-
közép-Európa államainak jelentős részében –, azaz a nacionalizmus
egymást nem fedő etnikai és államhatárok és az önálló államiság
lének hiánya miatt helyettesíti a demokratikus fejlődést.) Ez a nacio-
lizmussal megjelenő antiszemitizmus azonban már átvezet minket
társadalomfejlődési zavarok problémakörébe, amelyek a zsidóság
szimulációjának zavarait és köztes állapotát eredményezik, főleg Eu-
pa keleti felén. Bibó ugyanis a társadalomfejlődés zavarait és az anti-
emitizmus erősödését egymást erősítő jelenségeknek tartja, úgy véli,
gy „az antiszemitizmus, a társadalmi fejlődés megakasztásában ér-
kelt társadalmi erők fokozott tevékenysége és nagy tömegek politi-
és társadalmi orientációjának a megzavarodása mindig párhuzamo-
n jelentkezik”.²⁷⁸ A jelenségnek azonban ennél fontosabb harmadik
szerepe is van, ez pedig a mentális kondíciók szerepe, és ezzel hoz-
be Bibó elemzésének leginkább eredeti és gondolkodására legjellem-
bb aspektusát. „Az előítélet és a társadalmi fejlődési zavarok alapján
 meghatározott Antiszemita, akárcsak az antiszemiták Zsidója, élettelen
 kémszerű; a zsidók számára tetszetős, de teljes sötétségben hagy-
 juk az antiszemitává válás emberi feltételei felől, az antiszemiták kö-
 pedig éppen azoknak, akik nem elvadultak s még meggyőzhető;
 and a legkevesebbet: nem ismernek benne magukra.”²⁷⁹

Bibó tisztában van vele, hogy elemzésének leingoványosabb te-
tetén van, gyakorlatilag bármilyen párbeszéd megindításának csak
or van lehetősége, ha az érintettek elé olyan tükröt tud tartani, ami-

²⁷⁸ Bibó István, 1994. 60.

²⁷⁹ Uo.

ben azok *magukra ismernek*. Ehhez azonban azt kell tisztáznia, hogy
a *tapasztalatok*, amelyekre alapozva – és megtöltve azokat a negatív él-
ményekből származó indulatokkal – képesek elhinni az emberek a zsi-
dók „világméretű összeesküvéséről”, vagy a másik oldalon az állandó
üldözés és tudatos megalázás feltett szándékáról szóló rémtörténete-
ket, a legfontosabb szerepet játsszák az antiszemitizmus kialakulásá-
ban. Tapasztalatokat azonban egy társadalomban állandóan szereznek
az emberek egymásról, tehát a probléma lényege nem ebben, hanem
abban van, hogy ezek a tapasztalatok olyan körülmények között talál-
koznak, amikor kölcsönösen félrevezetőek, és ebből adódóan állandó
disszonanciában ismétlődnek újra és újra. „Közösségi, társadalmi je-
lentőségre azonban ezek a félrevezető tapasztalatok nem a maguk al-
kalomszerűségében, a maguk izoláltságában jutnak, hanem akkor, ha
a társadalomszervezet valamilyen pontján – ilyen pont mindig bőség-
gel akad – az emberek egymással valamilyen szervezési ellentmondás,
elrejtett hamisság, előítélet folytán olyan módon kerülnek összeszerve-
ződésbe, hogy ismétlődően és állandóan ezeket a félrevezető tapaszt-
latokat szerzik egymásról.”²⁸⁰ Ez a társadalom átstrukturálódásának
átmeneti állapotában fordul elő, amikor a feudális-hierarchikus szer-
veződésből a „szerződészerűség” állapotába rendeződnek a társadal-
mi viszonyok, és mind a két fél egyszerre akarja biztosítani magának
a régi és az új rend előnyeit. Ezért minden érintkezés folyamán rosszat
tapasztalnak a másiktól. Ha ezt lefordítjuk, lényegében azt a képletet
kapjuk, hogy az antiszemita azt szeretné, ha a kialakuló kapitalizmus
gazdasági előnyeiből részesülne, ezen a területen azonban a racioná-
lisabban gondolkozó és életben maradási stratégiájának évszázados
biztosítékát jelentő mobilitással rendelkező zsidóság jobban érve-
nyesül. Ezért az antiszemita a rendszer előnyös oldalait fenntartaná,
csak éppen a zsidókat – akik felvirágoztatják azt – szorítaná ki belőle,
egy szegregált társadalmi rendszer kialakításával. A zsidóság viszont
a demokratikus változások és a polgári fejlődés elkötelezett híve, mert
ez biztosítja az évszázados beszorítottság állapotából való kilépését,
emancipációját, és a gazdasági életben való érvényesülésének biztonsá-
gát. Így keletkeznek a sorozatosan félrevezető és negatív tapasztalatok,
amelyek ugyanakkor nem jelentik azt, hogy a mögöttük álló sérelmek
ne lennének egyformán valóságosak, mert a konfliktusban érintett fe-

²⁸⁰ Bibó István, 1994. 62.

leknek a másik csoportról kialakított összképe kölcsönös társadalmi tapasztalaton alapul. Nem jelentik viszont azt sem, hogy *egyenrangúak* lennének.

Az egymástól elszenvedett sérelmek aránytalanságát az magyarázza, hogy azokat a feltételeket, amelyek között a zsidók ezer évig Európában éltek és tapasztalatokat szereztek, az őket körülvevő társadalmi környezet szabta meg. Ez a környező társadalom szorította ki a zsidóságot a foglalkozási ágak, a gazdaság és a társadalmi érintkezések szférájának túlnyomó részéről, amiből az is adódott, hogy a munka tekintetében csak olyan foglalkozásokat választhattak, amit megengedtek nekik, vagy amiben volt ugyan lehetőség és fantázia, de azt nem vették észre. Ez eredményezi a zsidó gondolkodásmód racionalitásra való kihagyozottságát, és a racionalitás legkézzelfoghatóbb megtestesülésével, a pénzzel való bánás felértékelődését. Ehhez képest a környező társadalom az európai fejlődés hagyományainak megfelelően az évszázadok alatt megszilárdult szervezeti formák között végezte munkáját, amelyekhez tartozni nem pusztán munkaszervezési és munkamegosztási kérdést, hanem társadalmi pozíciót és kiváltságokkal körülbástyázott helyzetet jelentett. Ezekből a szerveződésekben kilépni sokkal nehezebb és szokatlanabb folyamat volt, olyan, ami viszont az érvényesülés útjait állandó készenlétben kereső zsidóság számára nem jelentett akadályt, mert a munka amit többségük végzett, kényszerből lett hivatásukká. Itt egyébként Bibó arra a Max Weber által is hangsúlyozott jelenségre utal, hogy a modern kapitalizmus kialakulásához nem egyszerűen csak a gazdálkodási formák új típusainak kialakítása és a reformáció hivatásetikája kellett, hanem a kockáztató, a régi szabályokat elvető, vállalkozó szellemű ember megjelenése is.

A zsidóság erkölcsi leértékelése, amely a környező világról szerzett másik fontos tapasztalatuk volt, a keresztény világszemléletben gyökerezett, de nem annak alapvetően kirekesztő jellegét mutatja, hanem azt, hogy a zsidóság a hit és az emberi minőség összekapcsolására épülő keresztény világképben sajátos pozíciót foglalt el. „Tudnunk kell azonban, hogy a középkori keresztény erkölcsiség e vonásainak a maguk idejében megvolt a maguk fontos történeti teljesítménye: az erkölcsiségnek a *hittételekkel* való összekapcsolása lényegesen magasabb rendű, racionálisabb megalapozás, mint a varázslatra, mágikus hiedelemre vagy a rítus betartására alapozott erkölcsiség; az emberi minőségek erkölcsi jelentőségének a részletes kimunkálása pedig

a minden ember egyenlő emberi méltóságát valló elv áttörését készítette elő egy uralomra alapított és csak a szabad ember emberi méltóságát ismerő társadalmi renddel szemben.”²⁸¹ A keresztény társadalmi rend tehát, amelyben a zsidóságot körülvevő társadalom élt, azt sugallta – már csak az egyház világképet legitimáló erejénél fogva is –, hogy az európai ember igazságos és jó, de legalábbis elfogadható világban él, a zsidók pedig azt, hogy egy igazságtalan és őket elnyomó világban, ami miatt nyilván egy másik rendre áhítoztak. Ez a törekvésük ugyanakkor azt a rossz tapasztalatot rögzítette a környező társadalomban, hogy a zsidók minden társadalmi értéket és erkölcsi elvet negligálnak és tudatosan rombolják ezeket.

Miután Bibó tisztázta, hogy milyen összetevők okozzák az antiszemitizmus kialakulását, definíciót ad arról, hogy ki az antiszemita. „Antiszemita alatt nem kell mindenkit értenünk, aki *nem szereti* a zsidókat, de nem elég azokat érteni, akik a zsidók ellen uszítanak vagy a zsidókat *üldözik*, hanem azokat kell értenünk, akikben a zsidók különböző veszedelmes tulajdonságairól, mohó és csalo vagyonszerzéséről, erkölcsiileg és politikailag destruktív voltáról, bosszúállásra és hatalmaskodásra való hajlandóságáról egy összefüggő kép alakult ki és rögződött meg. Az antiszemita ebben az értelemben egyaránt lehet becsületes és aljas, lehet szelíd és lehet kegyetlen, lehet ártatlan és lehet bűnös: lényege az, hogy olyan ember s az embereknek olyan csoportja, amely a *társadalmi valóság egy darabjáról* görcsösen megrögződött, *torz képet hordoz magában*.”²⁸² Tehát az antiszemita gondolkodás alapvetően lélektani attitűdök és társadalomfejlődési folyamatok által determinált jelenség. Az antiszemita saját negatív tapasztalatait és élményeit ugyanis általánosításokká objektiválja, amit elősegít az, hogy a társadalomban a zsidósággal szemben kialakult korlátozott érintkezési formák eleve erősítik a tapasztalatok negatív jellegét. A rosszul rögzült magatartásformák és ezekhez kapcsolt – belső élményeken is alapuló – általánosítások jelentik az antiszemita gondolkodás alapját.

Az antiszemitában kialakuló eleve sztereotip képet leginkább azonban a társadalom fejlődési zavarai torzíthatják, elsősorban a már említett antidemokratikus nacionalizmus, főleg a Rajnától keletre eső

²⁸¹ Bibó István, 1994. 69.

²⁸² Bibó István, 1994. 78–79.

európai országokban, ahol a feudális társadalmi rendet kritizáló társadalomkritika jelen volt ugyan, de az intézmények, amelyek ezt az arisztokratikus világot működtették, megmaradtak. Ez a fejlődés belső egyensúlytalanságaihoz, disszonanciáihoz vezetett, és a továbbra is feudális intézmények között működő társadalmakban „botrányossá” vált a zsidóság gazdasági hatalmának növekedése, ezért hangsúlyozza Bibó az egymásról szerzett tapasztalatok szerepének fontosságát.

A következő tennivaló, hogy ha már tudjuk, ki az antiszemita, akkor hogyan tudunk fellépni az antiszemitizmus ellen? Semmiképpen nem úgy, véli Bibó, hogy elsőbbséget tulajdonítunk ennek a harcnak minden más társadalmi emancipációs küzdelemmel szemben. Másrészt pedig nem úgy, hogy büntetőjogi kategóriákban és felelősségre vonásban gondolkozunk, mert büntetni csak azt lehet, aki felhív vagy uszít valamire, de mint láttuk, az antiszemitizmusnak nem a „mozgalmi”, vagy mozgósító jellege jelent veszélyt – az is –, hanem az „egyenlőtlenség rasszizmusára” való hajlama, azaz, hogy erkölcsileg értékeljen és alacsonyítson le embereket.²⁸³ Büntetni éppen ezért csak azt a kijelentést lehet, ami mondjuk akkor is büntetendő lenne, ha magyarokra nézve hangzik el, mert ha nem így történik, nem az antiszemitizmus ellen küzdünk, hanem tovább terjesztjük azt. Figyelemre méltó Bibó módszere az antiszemitizmus elemzése kapcsán, mert nem helyezkedik bele abba a kontextusba, amiben a vita előtte és utána is folyt és folyik. Nem foglalkozik például a fajelmélet állításainak megcáfolásával, elemzésének központi motívumát az egyenlőtlenség és az egyensúlytalanság problematikája köré építi, akár a társadalmi fejlődés zavarairól, akár a középkori előítéletről, akár az egymásról szerzett tapasztalatokról és azok visszahatásairól van szó. Ez a megközelítés a „politikai krizeológus” Bibót mutatja, aki a hisztérikus társadalmak közösségi lélektani folyamatait elemzi előszeretettel, ugyanakkor ez a szemléleti módszer különbözteti meg a háború utáni Bibót a háború előtti, antiszemita jegyeket is mutató Bibótól, aki a Szabó Dezső által feltett kérdésekre kereste a választ, de nem konfliktuskezelő indíttatással, hanem az akkor őt leginkább jellemző modernitáskritikai attitűddel.

²⁸³ Az „egyenlőtlenség rasszizmusa” kifejezést a politikai antropológiából vettem át, a kifejezés Pierre-André Taguieff-től származik. Lásd *Zentai Violetta (szerk.)*, 1997. Különösen Verena Stolcke tanulmányát.

A *Zsidókérdés*-tanulmány legegységesebb és legértékesebb része azonban kétségtelenül az a kísérlet, melynek keretein belül Bibó kommunikációs stratégiát követ, és a felelősség elvállalása érdekében azt a kérdést veti fel, hogy akkor mit mondhatunk egymásnak. Mert számára az elméletnek csak akkor van létjogosultsága, és csak akkor foglalkozik vele, ha annak gyakorlati alkalmazhatósága is van, ha lehetőség van arra, hogy akár csak „egy gramm begyakorlott tapasztalat” is megerősíti azt.

Bibó megoldása a kommunikáció megkezdésére és elősegítésére, megint csak konfliktuskezelő módszerének sajátosságából fakad. A megoldás lényege ugyanis lélektani jellegű, ahogy az antiszemitizmus kialakulása is döntően az, ezért azt kell orvosolni, ami az egyéni tapasztalatok szintjén eredményez negatív és a lényegi problémát tekintve irreális képet a másiról. Ezért akármilyen relációban kerülnek kapcsolatba zsidók és nem zsidók, azt kell szem előtt tartaniuk, hogy az egymásról szerzett tapasztalatok csak akkor lehetnek reálisak, ha nincs mögötte az erkölcsi lenézésre, az ítélkezésre való hajlam, tehát, ha *nem azt* vetjük egymás szeméire, ami a mi általánosító szempontunkból jelent sérelmet és vált ki belőlünk indulatot, hanem *azokat a magatartásokat* tisztázzuk, amelyek az egész probléma összefüggésében a saját félrevezető tapasztalatainkat erősítik.

Az asszimiláció problematikája

Az asszimiláció általános értelemben – mint látni fogjuk – Bibó szerint olyan folyamat, amelynek egyéni és közösségi szintje egyaránt van, centrális elemét viszont az élmények, a tapasztalatok és a magatartásformák jelentik. Amikor az egyéni asszimilációról van szó, a hangsúly „az egyik közösség *elhagyásán*” vagy meghatározó erejének és kötőerejének a *megszűnésén* és valami máshoz, újhoz való *csatlakozáson* van”.²⁸⁴ Bibó azonban arra törekszik, hogy kimutassa, az asszimiláció sikeressége a befogadó közösség által meghatározott asszimilációs normákon és nem alkati tulajdonságokon múlik, vagyis nem az fontos, hogy valaki milyen kulturális identitással vagy antropológiai jellegzetességekkel rendelkezik, hanem azon, hogy azokat a magatartásformákat el tudja-e sajátítani, amelyek a befogadó közösségben a társadalmi érintkezés ke-

²⁸⁴ Bibó István, 1994. 94.

reteit jelentik. „Asszimilálódni annyit tesz, mint egy valóságos, eleven közösség életének a folyamatában benné élni, magatartásformáit, konvencióit és követelményeit ismerni, gyakorolni és vállalni.”²⁸⁵ Ebben a folyamatban nyilvánvalóan fontos szerepe van a nyelvi asszimilációnak, mint amely a leghétköznapiabb érintkezéseket teszi lehetővé, de lényegesebb ennél az, hogy csak az olyan közösségekhez való asszimiláció sikeres, ahol a befogadó közösség világosan kialakult és konszenzusosan elfogadott asszimilációs normákkal és kiegyensúlyozott belső társadalmi renddel bír. A társadalomban ugyanakkor csak akkor jön létre szolidaritás a különböző csoportok és az asszimiláltak vonatkozásában, ha a csoportok között nem feszülnek állandó konfliktusokat gerjesztő igazságtalanságok és egyenlőtlenségek, tehát ahol a csoportok *egyensúlyban* vannak egymással. Ennek jelentősége abban áll, hogy a beolvadók számára így biztosítható, hogy az egész közösség ugyanúgy megvédi őket is, mint „bennszülött” tagjait, mert „komoly közösség azt, akit egyszer befogadott, meg is védi, egyszerűen: komoly közösség semmiben s így ebben sem csal”.²⁸⁶ Az asszimilációnál tehát ugyanúgy előkerül az egyensúly problematikája, mint az antiszemitizmust magyarázó jelenségek vizsgálatánál. Ez a szempont akkor nyer különös jelentőséget, mikor a magyarországi asszimiláció kerül szóba, a dualista Magyarország asszimilációs politikájának ugyanis Bibó értékelésében döntően két nagy problémája volt. Az egyik, hogy a monarchia-beli Magyarországon, ahol a lakosság fele nem a magyar etnikumhoz tartozott, és a politikai elit számára az egyik elsőszámú cél a magyarság lélekszámának – legalább statisztikai – növelése volt, legfontosabb asszimilációs kritériumként a magyar nyelv elsajátítása és a „magyar öntudat” kialakítása szerepelt. Az asszimiláló magyar közösség viszont nem rendelkezett határozottan körülírható asszimilációs normákkal, helyette erkölcsi értékmérőként és cselekvési normaként „a félelmek és sérelmek egy bizonyos rendszere szerepelt”,²⁸⁷ ezt a rendszert pedig a történeti Magyarország egybentartásának igényéből származó vágyképek összességére, és nem a valós helyzet tényeire alapozták, márpedig a politikában – így Bibó – hazugságot lehet mondani, de egy politikai-közjogi konstrukciót hazugságra építeni nem.

²⁸⁵ Bibó István, 1994. 96.

²⁸⁶ Bibó István, 1994. 98.

²⁸⁷ Bibó István, 1981. 276.

A másik nagy problémakör a magyar társadalomfejlődés egyenlenségéből adódik, ugyanis a zsidóság a svábokkal együtt szinte csak a városokban asszimilálódott, míg a magyar társadalomnak azok a nagy nemzetiségi rétegei, akiknek magyarrá válása igazán fontos lett volna a történeti magyar állam fennmaradása szempontjából, egyáltalán nem asszimilálódtak. Ez a belső egyensúlytalanság aztán megérlelte a maga aránytalanságait is, hiszen a társadalmi érvényesüléstől a feudális-arisztokratikus társadalmi és gazdasági keretek miatt szinte elszigetelt parasztság nem tudott polgárosodni és a középosztályba beolvadni, döntően pedig nem anyagi, hanem arisztokratikus gátak miatt. A zsidóság viszont a városi polgárság szűk rétegében jelentős számban képviseltette magát, mert ezen a polgárságon belül legfeljebb vagyoni alapú különbségek hoztak létre rétegződéseket, amelyek leküzdése után a szegényparasztból vagy a proletárból is lehetett megbecsült városi polgár. A magyar asszimiláció legnagyobb problémája és „önccsalása” azonban abban rejlett, hogy nem az egész társadalomhoz, hanem csak annak egyes rétegeihez, osztályaihoz, vagy egyszerűen eszményeihez asszimilált, a közösségi egyensúly, vagy a modern társadalmakra jellemző közösségi normák pedig nem léteztek, tekintve a magyar társadalom aszimmetrikus, félig polgárosodott, félig feudális jellegét. „Mindeme ellentmondások és hazugságok végső oka ugyanaz volt, ami a közép-európai demokratizálódás, polgárosodás és liberalizmus belső hazugsága is volt: az, hogy úgy vetették fel mindezeket a kérdéseket, mintha a bukott forradalmak helyébe lépett néhány félutas alkotmányharccal és intézményi reformmal a közép-európai társadalmi fejlődés valóban elindult volna a fejlődés európai útján; s nem vettek tudomást arról, hogy teljes változatlanágában érvényben maradt az ember és ember minőségi különbségére alapított társadalmi szerkezet, társadalmi szemlélet és társadalmi gyakorlat, amelyeknek a megdőlése minden polgárosodásnak, minden demokratizálódásnak, minden társadalmi igazságtételnek, s végül minden igazi zsidóemancipációnak s vele általában az asszimiláció lehetőségének is az előfeltétele.”²⁸⁸

Ezek a belső egyensúlytalanságok és fejlődési zavarok a háború után nem szűntek meg hatni, ezt mindennél jobban mutatja az a tény, hogy az 1945 és 1948 között eltelt három év alatt az antiszemitizmus újra

²⁸⁸ Bibó István, 1994. 111.

megjelent Magyarországon. (Bibónak az a korábban említett megállapítása, miszerint az egyenetlen politikai fejlődésű országokban a nagy társadalmi átalakulások többnyire az antiszemitizmus erősödésével járnak, úgy tűnik, helyesnek bizonyult. Az 1956-os forradalom – nem túl nagyszámú és a közvélemény előtt kevésbé ismert – antiszemita kilengései, vagy az 1989-es politikai rendszerváltás után újraeledő ideológiai pozíciók is ezt bizonyítják.) Az asszimilálódó zsidóság megmaradt része ugyanakkor – egymáshoz képest is – rendkívül ambivalens viszonyt alakított ki a zsidó öntudat és a magyarsághoz való asszimilálódási viszonylatában, amit döntően befolyásolt az a körülmény, hogy a Vészkorszak eseményeit ki milyen közösség tagjaként, vagy – személyes következményeit tekintve – mennyire súlyosan élte meg. Azok, akik például az átalakulás állapotában lévő magyar társadalom leghatásosabban asszimiláló csoportjához, a munkásmozgalomhoz, vagy a baloldali pártokhoz csatlakozva vettek részt az új társadalmi szerkezet kialakításában, sokkal könnyebben helyreállították a többséghez való viszonyukat, és a teljes asszimiláció mellett kötelezték el magukat. Ennek háttérében nyilvánvalóan ott volt a bosszúállás, vagy legalábbis a felelősségre vonás lehetőségének megnyílása is, ami ezeknek az embereknek azt mutatta, hogy a magyar társadalom többsége elítéli és megbünteti a gyilkosokat. Illetve a két háború közötti arisztokratikus társadalomszerkezet lebontása az emancipáció és az asszimiláció békésebb, előítéletektől mentesebb lehetőségét vetítette elő számukra, hiszen maguk is ezen dolgoztak.

Az asszimiláció és zsidó öntudat közti állapotot mérő skála másik végén azok helyezkedtek el, akik az országgal és a magyarsággal való teljes meghasonlottság állapotában a zsidó öntudathoz való visszatérést és ezzel együtt többnyire az országból való kivándorlást választották. Velük kapcsolatban Bibó kimondja a legfontosabb dolgot a felelősségvállalás tekintetében, amikor azt az erkölcsi tanulságot fogalmazza meg, hogy ezeket az embereket nem szabad megerősíteni abban az érzésükben vagy szándékukban, hogy az egyetlen lehetőségük az őket egykor eláruló közösség elhagyása. „Erkölcsi okból pedig azért nem vallhatjuk mi a kivándorlást »megoldásnak« azok számára, kik ezzel a nemzettel meghasonlottak, mert rossz tréfa volna; ha mi, akiknek van okunk a magunkba szállásra félmillió zsidó borzalmas pusztulása felett, most a maradékra nézve kijelentenénk, hogy a bennük ennek folytán kialakult lelkiállapot következtében problémájuk egyetlen megoldása

a kivándorlás. Nekünk a történelem azt a leckét adta fel, hogy háromnegyed millió zsidóval együtt rendezzünk be ebben az országban emberséges világot; miután ebben megbuktunk, most ne mondjuk azt, hogy a maradék kétszáz ezerrel sem tudjuk megcsinálni azt, amit a háromnegyedmillióval is meg kellett és meg lehetett volna csinálni.”²⁸⁹

Az asszimiláció szempontjából a legérdekesebb azonban annak a csoportnak a helyzete volt, és Bibó is velük foglalkozik a legtöbbet, amelyik megrekedt a zsidó neológ öntudattól a teljes asszimiláció felé vezető úton, és a skála közepén elhelyezkedve sem magyarságát, sem zsidóságát nem tudta és nem akarta megélni. Zsidóságát azért nem, mert amiatt üldözték, magyarságát pedig azért nem, mert a magyarok voltak az üldözői, vagy legalábbis szenvedéseinek részvétlen szemlélői. „Nem arról van tehát szó, hogy aki nem akar különálló zsidó kisebbség lenni, az magyar akar lenni és viszont, hanem arról, hogy emberek ezrei és ezrei a magyar nemzethez való hangsúlyozott tartozásáról azért nem szívesen hallanak, mert ez az ország, túlnyomó tapasztalatuk szerint, üldözte vagy legalábbis az üldözésnek kiszolgáltatta őket, a zsidó nemzethez való tartozásról pedig azért nem, mert pontosan ezen az alapon üldözték és kínozták őket; s arra emlékeznek, hogy amikor a »zsidó« szó emlegetése megjelenik, akkor azt nyomon követi a zsidók hátrányos megkülönböztetése és üldözése is.”²⁹⁰ A hangsúly tehát Bibó szerint a mindkét közösséggel való meghasonlottság állapotán, nem pedig az asszimiláció „félutasságán” van. Így az antiszemitizmus elleni küzdelem elsődleges formáját nem a büntetőjogi szankciók jelentik, hanem az asszimilációs folyamat torzulásainak háttérben meghúzódó társadalomszerkezeti problémák feltárása és orvoslása, melynek konkrét területeit Bibó egy másik, a *Zsidókérdés*-tanulmány kritikáira reflektáló rövid írásában fogalmazta meg. Ezek: „1. az előítéletek és babonás vádak elleni küzdelem, ami elsősorban *kulturális* feladat; 2. a zsidóság és környezet embertelen viszonyainak humanizálására és feloldására irányuló erőfeszítés, amely *fogalomtisztázó, magatartásbeli és erkölcsi* állásfoglalásokból tevődik össze; 3. a társadalmi fejlődésnek a maga holtpontjain és zsákutcáin való túlszárnyalása, ami *társadalompolitikai* folyamat.”²⁹¹

²⁸⁹ Bibó István, 1994. 123.

²⁹⁰ Bibó István, 1994. 119.

²⁹¹ Bibó István, 1994. 158.

Bibó antiszemitizmus- és asszimiláció-értelmezésének azonban az a legnagyobb gyengesége, ami egyúttal erénye is; hogy, ti. az általa leírt asszimilációs folyamat kimerevített képet eredményez, ugyanis az egészséges asszimilációt olyan közösségi beolvadásként írja le, amikor legfeljebb a korábbi identitás reziduális elemei maradnak meg, mint felekezeti hovatartozás és leszármazási tudat. A másik lehetőség az öntudatos kisebbségi lét, amihez képest a köztes álláspont, az identitások meghasonlottsága már a kiegyensúlyozatlan társadalmi folyamatok következtében megrekedt asszimilációs folyamat tünete. Az, hogy Bibó felfogásában egy ilyen csoport létezése fejlődési zavar eredményeként jelenik meg, annak tudható be – emeli ki Kovács András –, hogy Bibó nemzeti közösségről alkotott felfogása a konzervatív jellegű XIX. századi magyar liberális álláspontra hasonlít, amennyiben „értelmezésében a mérvadó normák organikus közösségek történelmi produktumai”.²⁹² Ez viszont a nemzet homogén kulturális közegként való felfogását mutatja, így „a »kettős társadalom« modern szféráiban lezajlott asszimilációt nem tekinti igazi asszimilációnak, pedig ennek során az asszimilációban részt vevő zsidó és nem-zsidó rétegek egymáshoz való hasonulásából a magyar kultúrának egy új, sajátos minősége jött létre, amely ezután maga is asszimilációs mintaként szolgált”.²⁹³ Bibó tehát a maga álláspontjáról nézve joggal tekinti a megrekedt asszimilációt társadalom-fejlődési zavarok termékének, de a rituálék közösség hagyományait elhagyó, kisebbségi léte igényt nem tartó zsidóság megjelenése nem feltétlenül az asszimiláció zavarát jelenti, mert ez a csoport a társadalomtörténeti folyamatok felől tekintve maga is az asszimiláció terméke, tehát az öntudatos kisebbség, vagy az asszimilánsok kategóriájához mérten minőségileg más. „A modern társadalmak legtöbbjének fejlődése ugyanis nem a kultúra homogenizálódása, hanem pluralizálódása, egymással bonyolult kölcsönviszonyban álló szubkultúrák kialakulása irányába haladt. Ennek következménye, hogy a múlt századi, liberális indíttatású »olvasztótégely«-elméleteket az utóbbi évtizedekben kiszorítani látszanak azok a modern értelemben vett etnicitással, »multikulturalizmussal« foglalkozó elméletek, amelyek többek között azt kutatják, hogy milyen mechanizmusok fűzik össze nagyobb közös-

²⁹² Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. 204. Kovács András: A „Zsidókérdés”. Néhány gondolat negyvenöt év után.

²⁹³ Uo.

ségekké az egymás mellett létező kultúrákat. Mindez nem azt jelenti, hogy ezek a közösségek ne lennének szabályalkotó közösségek – akár a bibói értelemben. Ezek a szabályok azonban a kulturális sokféleség integrálásának és nem felszámolásának szabályai.”²⁹⁴

Ezek a szemléleti jellegű problémák azonban részben abból következnek, hogy Bibó a zsidókérdés fő problémáinak elemzésekor elsősorban politikaelméleti megközelítést és a nemzet ilyen értelemben felfogott fogalmát használja, tehát számára az asszimiláció köztes állapotában lévő közösségek létezése egy társadalom válságtünetét jelzi, és nem minőségi különbséget; így elemzéseiben az etnikai tudat közösségépítő szempontja – talán a kellőnél is – kisebb jelentőséget kap.

Összegzés

Ravasz László zsidókérdésben elfoglalt álláspontját, amelynek középpontjában a túlzott asszimiláció miatti zsidó térfoglalás alaptétele állt, alapvetően két megfontolás határozta meg, amelyek egymásnak ellentmondó érvényesítésével bizonyos értelemben önmagát kergette csapdahelyzetbe.

Az egyik megfontolás teológiai jellegű volt, és a barthi teológiai fordulat hatását mutatta, ez az új teológia pedig azt az álláspontot alakította ki, hogy az egyháznak semmilyen politikai jellegű funkciót nem kell felvállalnia, a világi hatalmi rendszerek Isten akartából létezhetnek, a vallásnak éppen ezért nem feladata a politikai kérdésekben történő állásfoglalás. Ezt az álláspontot Ravasz is érezhetően magáévá tette, ezért nincsen igazán körülírható politikai koncepciója, és ezért bizonytalanok sokáig a zsidók mentésének érdekében megtett egyházi akciók is, de ezért ragaszkodik Ravasz sokáig – tulajdonképpen haláláig – ahhoz a nézetéhez, amit a keresztség kiszolgáltatásával kapcsolatban alakított ki.

Úgy vélte ugyanis, hogy a keresztség kiszolgáltatása csak akkor lehetséges, ha valaki megtérése jeléül kéri azt, tehát valóban teológiai álláspontot foglalt el, ahogy Bibó is említi. Másrészt úgy látta, hogy ha a keresztséget tömegesen szolgáltatják ki az egyházak, akkor az annak értékét devalválná oly módon, hogy az addig megkeresztelkedettek

²⁹⁴ Uo. 205.

státusza is veszélybe kerül. Ez a magyarázata annak, hogy nem tudott a kérdésben olyan – a zsidók számára „életmentő” – rugalmasságot tanúsítani, amit Bibó az egyházak elvi állásfoglalásai kapcsán olyannyira hiányolt. A mérsékelt antiszemitizmust valló Ravasznál is bekövetkezik ugyanakkor a háború után egy álláspontváltás, aminek köszönhetően utólag érzékeli álláspontjának hibáit – főleg a zsidótörvények elfogadásával kapcsolatban –, de ez a revideálás az emberi méltóság egyetemes követelményeinek alapján következik be, és nem érinti teológiai meggyőződését (gyakorlatilag azt a nézőpontot veszi fel utólag, amit Bibó 1948-ban hiányol). Ez is azt mutatja, hogy Ravasz utólag, mint a kérdéses időszak felelős döntéshozója, érzékeli saját hibáit, de ez nem érinti teológusi minőségét, nyilvánvalóan azért, mert nála a kettő – a már említett okokból – elválik egymástól.

A másik megfontolás reálpolitikai megfontolás volt, Ravasz a szélsőjobboldal erősödésének veszélyét érezte, de a lépés, amit – a többi egyház képviselőjével együtt – ellene akart tenni – a törvény megszüntetése az indulatok csillapítása érdekében –, nem az antiszemita indulatok lecsillapodásához vezetett, hanem alapot teremtett a további jogfosztások keresztülvitelét hangoztató követeléseknek, így önbecsapásnak bizonyult – mondja ki Bibó.

A zsidókérdés előkerül a Ravasz–Bibó párbeszédet tartalmazó *Uchroniában* is, melyben – mint láttuk – az európai politikai fejlődés kívánatos, a valóságban nem létezett folyamatát vázolja fel Bibó, és többek között a kereszténység és szabadgondolkodás viszonyának kérdése izgatja (erről faggatja leginkább apósát, Ravasz „bíborost”). Itt Bibó olyan gondolatokat ad Ravasz szájába, amelyek valóban – nem csak az ukrónikus valóságban – jellemezték a '60-as években Ravasznak a kérdéssel kapcsolatos álláspontját (a mű. 1968-ban keletkezett). „R. L. kezdettől fogva élesen szemben állt minden olyan állásponttal, mely Krisztus egyszeri és legszemélyesebb üzenetét valamilyen jellegtellenül általános erkölcsi szabályok összességévé próbálná szürkíteni, s így ezzel a keresztény–zsidó szinkretizmussal szemben is erőteljesen állást foglalt, s foglal ma is. Ma visszatekintve úgy véli, hogy a polémia hevében sok, a kelletténél élesebb állásfoglalás is történt az ő részéről is, haragja azonban nem a zsidóság és a zsidók, hanem a keresztény tanítás feloldása ellen irányult, s irányul ma is [kiemelés tőlem – T. M. L.]. Az azonban mélységes megrendülésre ok mindnyájunk számára, hogy a XX. század második negyedében [...] Európában példátlan és váratlan

módon felújult az antiszemitizmus, és Németországban szabályos pogromok voltak, melyek során öt vagy némelyek szerint hat emberélet is áldozatul esett, márpedig ahol öt vagy hat embert igazságtalanul meg lehet bélyegezni és meg lehet ölni, ott ugyanez megtörténhetik öt- vagy hatmillióval is, ezek az események tehát mindnyájunk számára aktuálissá teszik a hegyi beszédnek azt a mély igazságát, mely ugyan nem ebben a fogalmazásban, de mégis értelemszerűen benne van, hogy ti. aki haragszik az ő felebarájtára, ezzel a szívében már meg is ölte azt.”²⁹⁵

Ravasz a társadalmi problémák – így a zsidókérdés – megoldását a misszió, a bűnbocsánat és a megtérésre hívás prédikatori frazeológiájában próbálta megoldani egy olyan korban, amikor az egyház is egyre jobban szembesült a szekularizálódó társadalom problémáiból eredő kihívásokkal. A barthi teológiai irányvonal alkalmas volt az evangélium hirdetésére, a lelki megújulást fő feladatának tekintő egyház belső és külső missziója számára, de a társadalmi kérdések vagy a politikai élet egész nemzetet érintő döntései kapcsán megnyilatkozó egyház nem tudott elég hatékonyan az alapvető keresztény értékek képviselésének hangot adni, és azok következetes érvényesítését saját tekintélyével a politika világában érvényesíteni. E helyett kiszolgáltatóvá vált a politikával szemben, mert társadalomszemléletének, emberképének és a forradalmi változásoktól való félelmének a politikai konzervativizmus eszmerendszere felelt meg leginkább, így ha nyíltan nem is támogatta a hivatalos politikát, függött tőle, mert a rendszer fennmaradása saját társadalmi pozíciójának megőrzését jelentette. A kialakuló (leginkább a kálvini elképzelésre emlékeztető) protestáns felfogás az állam–egyház kapcsolatról a politikához való viszonyban jelentett csapdahelyzetet az egyházak – így Ravasz – számára (ami igaz az állam és egyház viszonyát hasonló módon felfogó, ekkor még politikai befolyását tekintve is számottevő hatalommal rendelkező katolikus egyház esetében is), mert az egyház a nemzetet missziós munkájának alanyaként, az államot pedig ennek keretében, kvázi gyülekezetként kezelte, ami lehetetlenné tette azt, hogy a társadalom nem protestáns vagy nem keresztény rétegei felé ugyanúgy hatékony közösségépítő – és ezen keresztül akár missziós – munkát tudjon végezni. Ravasz László zsidókérdés kapcsán tanúsított magatartása ebből a csapdahelyzetből eredt. Úgy vélte ugyanis 1944 elejéig – erre hivatkozik is *Pro memoriájában* –, hogy az

²⁹⁵ Bibó István, 1990. IV. 276.

egyháznak nem kell politikai álláspontot kialakítania a kérdés kapcsán. Nem vette észre ugyanakkor, hogy nagy tekintélyű közéleti személyiségként minden megnyilvánulása *együttal politikai felhangot is kap*, így a zsidótörvények megszavazása önmagában is a kérdés jogfosztás útján történő megoldásának támogatásaként tűnhetett fel, bármennyire is ellenezte később a deportálásokat, illetve az állam polgárainak faji alapú megkülönböztetését.

Bibó István – mint láttuk – *Zsidókérdés*-tanulmányában egyrészt feldolgozta az asszimiláció problematikáját, és azt elsősorban a társadalmi fejlődés zavaraira vezette vissza. Ugyanakkor elemző módszere teljesen sajátos, olyan szempontból közelít a kérdéshez, ami pszichológiai és társadalomszociológiai nézőpontok egybeolvasztását jelenti. Identitásközpontú módon kezeli az asszimilációs folyamatot, abban is a közös vállalkozás „lendületét”, a célkitűzések és jövőképek realitását tartja a közösséghez való hasonulást motiváló tényezőnek, ami azt mutatja, hogy a nemzetet elsősorban politikai – és nem etnikai – közösségként fogta fel. Vizsgálódásainak célja egyrészt a zsidók lelkiállapotának feltárása és megértése, másrészt a környező társadalom közösségi értékelését romboló tényezők kimutatása, ami összekapcsolódik a felelősség kérdésének tisztázásával.

Az asszimiláció folyamatával kapcsolatban mind a ketten – Bibó is, Ravasz is – kiemelik, hogy a társadalom szerkezetében mutatkozó torzulások miatt vált aránytalanná a társadalmi rétegek asszimilációs hajlandósága, míg ugyanis a parasztság egyáltalán nem volt képes asszimilálni, addig a középrétegek – elsősorban a városi polgárság – igen. Bár Bibó elsősorban azt látja problémának, hogy nem az egész társadalom, hanem annak csak egyes rétegei, osztályai asszimiláltak, a legnagyobb létszámú társadalmi réteg, a nemzetiségi paraszt tömegek pedig maguk sem asszimilálódtak magyarrá, így értelemszerűen másokat sem tudtak volna a magyarsághoz asszimilálni.

A *Zsidókérdés*-tanulmány legnagyobb erénye az a szemléletmód, amivel Bibó megközelíti elemzése tárgyát, mert – mint láttuk – itt is alkalmazza a politikai konfliktusok kezelésére kidolgozott hisztéria-elemző módszerét, ami annyiban unikális – jegyzi meg Balog Iván –, hogy az emberi kapcsolatokban megjelenő konfliktusokkal korábban nem foglalkozott, itt pedig az interperszonális kommunikáció területe viszi át a politikai konfliktusok feloldására kidolgozott módszerét.

Kritikai élel jegyzi meg ugyanakkor, hogy a német megszállás előtti Bibó zsidókérdésben elfoglalt álláspontja olyan sajátosan harmadik utas álláspont volt, ami az antiszemiták és a zsidók között képzelte el a társadalomszerkezet megváltoztatásának harmadik útját, ezért alapjában véve maga is antiszemita volt. Következetességét bizonyítja viszont az a tény, hogy „keresztény önvizsgálat”-tal jutott el annak felismeréséig, hogy a zsidóság erkölcsi alapú megkülönböztetése a keresztény kultúrkör fejlődési sajátosságának az eredménye, amelyben nem csak a jó, de a rossz is – Bibó kifejezésével élve – „moralizáló köntöst ölt”. Azaz a *Zsidókérdés*-tanulmány felfogható úgy is, mint az európai társadalomfejlődésről alkotott bibói „antiutópia”, amennyiben ez az írás felfedi a keresztény egyházi társadalomszervezés legnagyobb hátrányát (ami együttal legnagyobb előnye is volt), hogy világképe lehetőséget ad a különféle ideológiai pozíciók képviselőinek arra, hogy látszólag morális elvek jegyében lépjenek fel, mert „valószínűleg a kereszténység volt az, amelyik a maga ideologizált világmagyarázataival már régtől fogva rongálta az európai emberiségnek arra való képességét, hogy egyszerű dolgokat a saját okaikra vezessen vissza, nem pedig valami különleges sémába akarjon minden áron beleprézelni, akár az üdvözlés és az isteni gondviselés ez a séma, akár pedig az osztályérdek és az osztálytársadalom”²⁹⁶ „Itt már szembeűnő a koncepcionális különbség az *Etika és büntetőjog*ot jegyző és Reitzer »farizeizmusát« farizeus módon bíráló Bibóhoz képest” – írja Balog Iván.²⁹⁷ Az antiszemitizmus tudományos megismerését az ellene való küzdelemmel összekapcsoló Bibó „az antiszemitizmus kutatóinak ama csoportjába sorolható, akik az ún. kontaktus-hipotézis talaján állnak, illetve a zsidóellenességet reális társadalmi konfliktusokra vezetik vissza”.²⁹⁸ A konfliktus feltárásakor a történetiszociológia eszköztárát alkalmazza, azaz azt mutatja ki, hogy a magatartásformák és a belőlük származtatott tapasztalatok hogyan válnak a kommunikáció értékeket és normákat közvetítő eszközeivé a történeti fejlődés folyamán. „A formák kérdésének artikulálásával Bibó tulajdonképpen az objektivációk problematikáját tematizálta, vagyis ama eljárásokat, amelyek az egyes tapasztalati, ill. érvénytartalmakat mintegy edényként felfogják, reprodukálhatóvá, kommunikálhatóvá,

²⁹⁶ Bibó István, 1982. 635.

²⁹⁷ Balog Iván, 2004. 212.

²⁹⁸ Balog Iván, 2004. 214.

interszjektívá teszik. Fentebb már jeleztük: e megközelítéssel Bibó Horváthból kiindulva Hajnalhoz, ill. Hajnal történet-szociológiai objektíváció-felfogásához jutott el, és ezzel maga is beágyazódott a Hajnal-iskola tradíciójába. *Zsidókérdés*-tanulmányában a zsidó–nem zsidó interakciók területét ezzel a módszerrel vizsgálta.²⁹⁹ Másfelől át is értelmezi Hajnal objektívációs tanát, amikor annak a modernitás által megtestesített racionalitással szembeni ellenségességét egyensúlyba hozza a tapasztalaton alapuló értékkepződéssel, a neokantiánus szemlélet érvényesítésének szándékával. De Bibó legnagyobb érdeme valószínűleg nem ez, hanem önvizsgálata és álláspontjának revideálása, amiből azt a személyes tapasztalaton alapuló következtetést vonta le, hogy az antiszemita is megváltozhatnak.

Az egyházi bocsánatkérés ügye a Ravasz László és Bibó István közti közvetett polémia egyik kardinális kérdése, több szempontból is. Bibó szemszögéből ugyanis a Szabad Tanács bocsánatkérése időszerű és kíváncsi egyházi megnyilatkozás volt, mert a felelősség elvállalása szempontjából egy ilyen aktus elengedhetetlen. Másfelől őva intett attól, hogy a magyar közélet bármely felelős szereplője tisztának érezze a lelkiismeretét a történetek után, és ez igaz az 1945 utáni, az egyházak számára egyre kedvezőtlenebb politikai helyzet körülményei között is, mert korábbi mulasztásokat nem lehet később elszenvedett igazságtalanságok áldozataként semmisnek tekinteni. „Mondhatjuk, hogy a bocsánatkérés talán nem a legszerencsésebb fogalmazás, mert ha más emberhez vagy emberekhez van intézve, akkor mindig ott lebeg felette a veszedelem, hogy a bocsánatkérő számára a túljátszott önlealacsonyítás, a címzett számára pedig az erkölcsi pöffeszkedés vagy kegyes leereszkedés torz gesztusaira ad alkalmat. Egy társadalom azonban, amelyben erőteljesen él a felelősségvállalás szelleme, nem akadott volna meg szavakon vagy formákon, hanem azokat megfelelően kiigazítva, továbbhaladt volna a lényeg, a felelősség megállapítása, vállalása és viselése felé. Nálunk nem ez történt, hanem egy meglehetősen ingerült elutasítás következett, s nehezen fog menni, hogy társadalmunk feladja azokat az okokat vagy álokat, melyeket a felelősségvállalás ellen kialakított magának. Aki tehát újból megpróbál e kérdésben a magyar nemzet, a magyar társadalom nevében valami magvasat és igazat nyi-

latkozni, könnyen szembe fogja magát újból találni azzal az ingerült kérdéssel, hogy ki bízta meg ezzel?”³⁰⁰

Bibó zsidókérdést elemző módszere annak kiküszöbölésére irányul, ami a probléma magja: a dialógus hiánya zsidók és keresztények, emberek és egyházak között. „A kereszténység egyik legsúlyosabb történelmi mulasztása, hogy sohasem kísérelte meg a dialógust a zsidósággal, azaz nem iparkodott megismerni a zsidó gondolkodást, a zsidó szemléletet és lelkiiséget, a zsidóság igazi vallási értékeit. Csak kontasztnak tekintette a zsidóságot, csupán arra hivatottnak, hogy élesebben kiemelje a keresztények vélt előnyeit és felsőbbrendűségét. Ilyen előzmények után aligha vitatható el, sőt kellőképpen megalapozottnak látszik Rosemary Ruether tétele, hogy a holocaust a legszörnyűbb embertelenség ugyan, ám teológiailag mégsem véletlen. A keresztény antijudaizmus kétségbevonhatatlan realitása is hozzátartozik a holocaust történelmi előzményeihez, mindenekelőtt abban az értelemben, hogy egyik előidézője volt a zsidósággal szembeni elutasító, negatív érzelmeknek vagy legalábbis közömbösségnek a keresztények sorában. A zsidók »más voltához« különleges, vallásilag megalapozott antijudaizmus, zsidóellenes ideológia járult, amely a zsidó nép »megátkozásával«, a »bolygó zsidó« gondolatával a lehető legnegatívabb vallási értékelést osztotta ki a zsidóságnak” – írja immár egy katolikus teológus.³⁰¹

Ravasz László álláspontjának utólagos revideálásával megteremtette a lehetőséget a múlt eseményeinek egyházi értékeléséhez, Bibó pedig arra mutatott rá, hogy ezt nem az elzárkózás vagy védekezés rossz ketőssége mentén lehet csak megtenni. Erre a lehetőségre Fazakas Sándor református teológus is felhívja a figyelmet – más kontextusban bár, de érzésem szerint ide vonatkoztathatóan – a kiengesztelődés és emlékezés teológiai és társadalmi szempontjait tárgyaló úttörő jelentőségű munkájában (amelyben az 1945 utáni egyházpolitika értékeléséhez, mulasztásainak egyházi megítéléséhez próbál támpontokat keresni). „Sajnos az egyház is [...] gyakran elfeledkezik arról, hogy a bűn elsősorban Isten előtt minősül bűnnnek, hogy az Isten–ember kapcsolatát e tekintetben is prioritás illeti meg. A médiakampány és a közmorál keresztitüében az

²⁹⁹ Balog Iván, 2004. 218.

³⁰⁰ Bibó István, 1994. 42–43.

³⁰¹ Szenes Sándor, 1986. 18. (Nyíri Tamás bevezető tanulmánya az interjúkötethez)

egyház vagy elővigyázatlaniságból vagy taktikai megfontolások miatt, esetleg egyházpolitikai érdekektől vezéreltetve gyakran felcseréli a »coram Deo«-t a »coram hominibus«-ra, megfedkezve arról, hogy a *társadalom nyilvánossága még nem az Isten fóruma*. Talán a bűn és a múlt megítélése belső egyházi probléma? Annyiban igen, hogy a belső egyházi konfliktusokat nem a médián keresztül kellene megoldani, hanem az evangéliumi mérték szerint (Mt 18,15). De azt követően hirdetni és gyakorolnia kellene: az Isten előtt megvallott bűn az ember előtt is beismerésre vár. A bűn megvallásának és a múlt tisztázásának az egyház nyilvános bizonyoságtételéhez van köze – csak így lehet a múlthoz való viszonyában szabad és »szabadulást« hirdető.³⁰² A társadalomban élő és missziói küldetését ebben a közösségben végző egyház tehát részese – alakítója és elszenvedője is – a társadalmi folyamatoknak, az ember-társ ellen elkövetett bűn pedig magát Krisztust sérti. „Nem elég azzal a gondolattal nyugtatgatni magunkat, hogy ha a világ nem hódolt volna be a szekularizáció szellemének, hanem megmarad a keresztény tanításban, nem tévedt volna rá a történelmi tévutakra... Ez csak önigazsághoz vezet, amely megtagadja a szolidaritást a bűnösökkel és farizeusi ködbe burkolja magát.”³⁰³

³⁰² Fazakas Sándor, 2004. 27.

³⁰³ Fazakas Sándor, 2004. 41.

Bibó István és Ravasz László 1956-os közéleti – Bibó esetében politikai – szerepvállalása mindkettejük életében fontos esemény volt, hiszen túl azon, hogy örömmel fogadták ezt a sorsfordító eseményt, Bibó számára, a Nagy Imre kormány államminisztereként politikai pályafutása csúcsát jelentette a hivatalosan 1956. november 12-éig terjedő – valójában november 4-én lezáruló – időszak, Ravasz László esetében pedig egy nyolcéves kényszerű hallgatás – és az egyházi közéletből való teljes visszavonulás – korszaka szűnt meg; ha rövid időre is.

Mind Bibó, mind Ravasz pozitív várakozásokkal kezelte az 1956-os forradalmat, olyan eseményként értékelték, amely Magyarország egyik legnagyobb XX. századi lehetősége arra, hogy megszabaduljon a Rákosi rendszer, és azzal együtt az embertelen és terrorisztikus politikai berendezkedések kísérteteitől. Bibó számára az 1956-os események annak a lehetőségét teremtték meg, hogy Magyarország – a szocialista táborban elsőként és egyedülálló módon – megteremthesse a szocializmus harmadik utas modelljét, amit ő az egyetlen lehetséges kiútnak tartott ebben a helyzetben. Ravasz László pedig egyháza kommunista elnyomás alóli felszabadulásának lehetőségét látta meg, ezért a forradalom alatti konszolidáló szerepe is a Rákosi-rendszerrel teljesen kompromittálódott, a magyar reformátusság szemében emiatt magát lejárató egyházi vezetőség lehetőleg „fájdalommentes” eltávolításának elősegítésére, és – mint már egyszer, püspöksége alatt – a politikai vitáktól sem mentes egyházi közélet konszolidációjára irányult. Mind a ketten fontosnak tartották kiemelni a forradalom erkölcsi tisztaságát, amely Bibó kifejezésével élve „emelkedett közéleti állapotokat” teremtett az országban.

Ebben a fejezetben a forradalom alatt tanúsított politikai hozzáállásukat, az események kapcsán kialakított elvi állásfoglalásaikat tekintem át, bár ezek összevetése nem mutatkozik hibátlan szempontnak, mivel pozíciójuk és a forradalommal kapcsolatos írásaik nem képvi-

selnek azonos műfaji kategóriát, hiszen Bibó leginkább tervezeteket és cikkeket írt, míg Ravasz esetében prédikációinak szövege kínál az értékeléshez támpontokat.

Rendszerkritika és „harmadik út”

Bibó István 1956-os szerepvállalása közismert tény, hiszen a Nagy Imre-kormány államminisztereként alkalmá volt aktív szereplőként részt venni az eseményekben. A forradalom kitörésekor nem csatlakozott semmilyen megmozduláshoz, nem volt jelen politikai gyűléseken, bár október 23-án kint volt a Parlamentnél. Átlátva a helyzet komolyságát, a tőle megszokott módon már a forradalom kitörése után pár nappal (október 27-én) papírra vetette egy cikk tervezetét, amelyben érezhető indulattal számolt le a Rákosi-rendszer ideológiai és politikai brutalitásával, embertelen torzulásaival.

A saját keltezése alapján 1956. október 27–29 között írt fogalmazványban elsősorban azokat az okokat veszi górcső alá, amelyek miatt a forradalom kitört. Az írás gondolatmenete azonban inkább politika-elméleti jellegű, Bibó tételesen cáfolja a marxista-leninista ideológia általa legellentmondásosabbnak és legkártékonyabbnak ítélt elemeit, elsősorban történelemszemléletét és hatalmi technikáit, illetve felvázolja a marxizmus kapitalizmus-kritikáját (ami egyúttal jó alkalom arra, hogy implicit módon a magáét is kifejtse), illetve bírálja annak társadalomról alkotott felfogását. Bibó legerőteljesebb (nem egy esetben tőle szokatlan módon indulatosan megfogalmazott) kritikája a marxista-leninista szocializmus politikai gyakorlataival szemben az, hogy annak lenini és sztálini típusú megvalósítása az európai politikai fejlődés folyamatát vágta el, horribile dictu fordította a visszájára. Bibó saját politikaelméleti koncepciója felől bírálja a létező szocializmust és a marxista ideológiát, mert – mint mondja – azok ellentétesek azzal az európai kísérlettel, amelynek a görög-római állameszmény és a kereszténység eszmei alapjain történő megvalósításával az emberiség az erőszak mitikus kultuszától a hatalom gyakorlásának egy olyan humanizált változatáig jutott el, amelyben nem születési előjogok alapozzák meg a hatalmi pozíciót, hanem a teljesítmény, így a hatalom birtokosai nem kiváltságosok, hanem szolgálatnak fogják fel a hatalomgyakorlást. Az európai fejlődés legnagyobb vívmányait jelentő demokratikus és

jogállami intézményeket azonban a marxizmus a legrosszabb módon felfogott ideologizmus alapján vetette el. Bibót pedig – mint korábban láttuk – semmi sem irritálta jobban, mint a doktriner, elméleti sémákkal operáló gondolkodás, főleg, ha az a valóságra irányuló politikai cselekvést gátolta. A fogalmazvány eredetileg átdolgozásra szánt szöveg – ritka pillanat! – szinte átsüt Bibó indulata: „Elég volt ebből az ostobaságból, mely burzsoá specialitásoknak nyilvánította a szabadság történetileg kialakult technikai biztosítékait, melyek hosszú időre visszanyúló történeti fejlődés eredményei, s melyeknél jobbat eddig senki nem talált, a népképviselői alkotmányt, a szabad választásokat, a közigazgatás bírói ellenőrzését, az államhatalmak elválasztását, a szó- és sajtószabadságot.”³⁰⁴

A szocializmust ugyanakkor nem a maga egészében utasította el, mert az „emberiség demokratikus vállalkozásának” egyik fontos állomásaként értékelte, értelmét pedig a vagyoni helyzet szélsőséges polarizálódása miatt kialakuló társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásában látta. Amit leginkább bíralt benne, a permanens forradalmi állapot fenntartásának igénye, és az osztályharcok sorozatának mint a történelem értelmének középpontba állítása. Nem felelt meg álláspontjának a szocializmus magántulajdonnal kapcsolatos álláspontja sem, bár a birtokviszonyok radikális átrendezését, igazságosabb elosztását ő maga is kívánatosnak tartotta. A magántulajdont a klasszikus liberális álláspontnak megfelelően szükségesnek tartotta ahhoz, hogy az állampolgárok szabad vállalkozásokba foghassanak, ezzel alapozva meg saját jólétüket, gyarapodásukat, és az állam gazdasági prosperitását. A munkás-önigazgatással és az ezzel összefüggő közösségi tulajdonnal kapcsolatos elképzelései azonban már szocializmus-felfogásának harmadik utas jellegét mutatják, úgy látta ugyanis, hogy a jövő azoké a szövetkezeteké, amelyekben a tulajdonosból egy hosszú folyamat után járadékos, a dolgozókból pedig tulajdonos válik, és mindkettő egyformán részesedik a megtermelt profitból.

A magyar helyzet értékelésénél azért a marxista-leninista ideológia átfogó bírálatából indul ki, mert a sztálinizmus elítélése önmagában elégtelen és főleg nem elég ok az események háttérének megvilágítására. Ezért nem választja külön szocializmus-kritikájában a Marx által elképzelt szocializmus elméleti koncepcióját és a lenini-sztálini gyakor-

³⁰⁴ Bibó István, 1983. 875. Bibó István: Fogalmazvány. 1956. október 27–29.

lati szocializmus bírálata. Az utóbbi azért futott ugyanis zsákutcába, mert a marxizmus – szerinte – a legrosszabb féle filozófiai idealizmust képviseli sokat hangoztatott anti-idealizmusa ellenére is, a valóságot ugyanis egy indoktrinációs eljárással saját ideológiai kategóriáiba akarja gyömöszölni, és nem vesz tudomást annak változó és sokdimenziós jellegéről. Elutasítja azt az analógiát, amely a szocializmust a fasiszmussal próbálja azonosítani, mert szerinte egy nagyon fontos eszmei különbség van a kettő között. Ez pedig az, hogy míg a fasiszmus nemcsak hatalmi gyakorlatában alkalmazta, hanem programszerűen meg is hirdette az erőszak mindenek felett álló kultuszát – aminek következtében nem volt disszonancia a hatalom erőszakos gyakorlása és a meghirdetett eszme között –, addig a szocializmus alapvetően a demokratikus szabadságeszme talajából nőtt ki. Éppen ezért feszült óriási ellentmondás a szocialista ideológia által meghirdetett öntudatos ember „kinevelése”, és a gyakorlatban érvényesülő embertelen elnyomás között. Ez motiválta a magyar forradalmat is, ezért fogtak fegyvert éppen azok a szocialista rendszer ellen, akiket leginkább „neveltjeinek” tekintett: a munkások, a fiatalok, az értelmiségiek.

Ezen túlmenően Bibó kritizálja a szocializmus azon kísérleteit is, amellyel a kultúrát és a szellemi alkotás folyamatát próbálja meg kisértíteni. „Ennek a mélyen realista, valóságtisztelő szakmai öntudatnak, mely egyaránt megvan a földszerető parasztban, remeklő kézművesben, modern szakmunkásban, független bíróban, szenvedélyes pedagógusban, egyetemi önkormányzatban, alkotóművészen, tudósban és feltalálóban, két halálos ellensége van: a hatalmi téboly és az eszméiben megveszekedett dogmatizmus. A legborzasztóbb történelmi monstrok azok, amelyek e kettő perverz nászából születnek. Az a gondolat, hogy termelő munka, szellemi alkotás, bíraskodás, általános és felső oktatás mind nem más, mint »éles fegyver« ilyen, vagy amolyan érdekharcban, teljességgel a megszervezett tudás-átadás technikáját és hagyományait assa alá, valójában az emberi kultúra alapszerkezetét rombolja szét.”³⁰⁵

Bibó értékelésében a doktriner gondolkodással és a hatalom öncélként való misztifikálásával a szocializmus hatalmi technikái egyre erőszakosabbak és átpolitizáltabbak lettek, így viszont önmagát kergette csapdába – hasonlóan, mint az általa ugyanilyen okokból kárhozott

jakobinus terror korszakában a francia forradalom politikai garnitúrája –, mert az egyetlen párt és az általa irányított erőszakszervezetek a permanens forradalmiság jegyében állandó harcban álltak inkább vélt, mint valós ellenségeikkel. A téboly azonban a politikai elitet is elérte, miután a hatalmat gyakorlók szűk csoportja rájött arra, hogy ezt a karhatalmi gépezetet saját párton belüli ellenségei ellen is felhasználhatja, így aztán egy idő után az sem érezhette magát biztonságban, aki kiszolgált a rendszer érdekeit és az sem, aki megpróbált fellázadni ellene. Ilyen körülmények között – és ez a magyar helyzet specialitása is – a hatalmon levők ádáz haraggal fordultak mindenféle reformjavaslat vagy kísérlet ellen, és kegyetlen brutalitással számoltak le annak képviselőivel.

A *politikai és alkotmányjogi kibontakozás útja* című, október 30–31-ére datált fogalmazványban Bibó konkrét megoldási javaslatokat ad a politikai helyzet rendezésére. Mivel a forradalom megteremtette a demokratikus fejlődés és a többpártrendszerű pluralista demokrácia kiépítésének lehetőségét, a politikai elit legfontosabb feladata feloldani azt a félelmet, ami a kommunistákban az előző rendszer esetleges restaurációja miatt, a forradalom támogatóiban pedig a kommunista visszarendeződés lehetőségével kapcsolatban él. A munkásság és a „forradalmi fiatalság” mindenképpen szemben áll a kapitalista restaurációval, az egyház hatalmi helyzetének visszaállításával, a parasztság széles rétegei ugyanakkor hajlanak a kisüzemi kapitalizmus lehetőségének megteremtésére és fontosnak tartják az egyházi iskoláztatás állami garانتálását. A feladat egy olyan közös platform megteremtése, amely a törvényesség alapján állva oldja fel a társadalom különböző – ellentétes elvárásokkal és félelmekkel rendelkező – csoportjai közötti feszültséget. A törvényes alapú rendezés legitimitását és a köztársasági jogfolytonosságot a népképviselői alapon, szabad választás eredményeként megalakult 1947-es országgyűlés képes garantálni, az 1949-es sztálini alkotmány semmiképp. A demokratikus berendezkedés alapelveit alkotmányjogi garanciákkal kell az országgyűlésnek körülbasztáznia, megszabva egyúttal az elvi alapok megvalósítására szolgáló eljárás módokat is.

A Bibó által javasolt közös és jogilag garantált politikai és hatalomgyakorlási alapelvek között a köztársasági államforma sértetlensége, a szabad választások garantálása, a hatalommegosztás elvének érvényesítése és az alapvető szabadságjogok biztosítása szerepel. A gaz-

³⁰⁵ Bibó István, 1983. 877.

dasági szférát érintő alapelvek a földreform következtében kialakult birtokszerkezet, a bankok és gyárak államosításának fenntartása a termelőszövetkezetek eltörlése és a munkásrészesedés bevezetése mellett. A szabad vállalkozás lehetőségét biztosítani kell, aminek egyik eszközeként a nem államosított gyárak és üzemek a dolgozók tulajdonába kerülnek. A felelősségre vonásnak az egyéni és közvetlen felelősség elvén kell alapulnia, illetve a különleges erkölcsi felelősséggel járó állásoknál célszerű igazolási eljárást bevezetni. A közigazgatás a szakszerűség és ésszerűség alapján szervezhető újjá, ami egyúttal minden túlméretezett bürokrácia leépítését jelenti, annak biztosításával, hogy a közigazgatásból kikerülőkhöz legyen esélyük a termelésbe való bekapcsolódásra, és az állások betöltése ne legyen a diplomások hadjárata a nem diplomások ellen.

A vallásszabadság biztosításáról és az egyházi iskoláztatás szabadságáról, valamint a hittantanítás állami feladatként való fenntartásáról szintén a közös alapelvek rendelkeznek. Ezekkel kapcsolatban érdemes megjegyeznünk, hogy Bibó programja itt egyezik Ravasz – később tárgyalandó – álláspontjával. Az államnak megtiltja az egyházak életébe való beavatkozást, az egyházak állami támogatásának fenntartása mellett, a „szabad egyház szabad államban” elv jegyében. Az iskoláztatás állami feladatként való meghatározása mellett fenn kell tartani a hittantanítás lehetőségét, valamint az egyházi, az állami és a magániskolák egyenlő támogatásának elvét.

Az alkotmányos alapelvek védelmére a legfelsőbb bíróságból alkotmánybírósgot kell alakítani, amely egyúttal a pártok programjainak alkotmányosságát is felügyeli. Mindenesetre ha ezt a programot elfogadják a szociáldemokraták, a parasztpártiak, a kisgazdák és az MDP-ből megalakult MSZMP, akkor megvalósulhat a demokratikus rendezés alapját jelentő országos méretű politikai konszenzus.

Bibó István elképzelései több tekintetben rokoníthatók Németh László forradalom alatt megfogalmazott álláspontjával.³⁰⁶ Németh ugyanis saját – már a negyvenes évek közepén kidolgozott – harmadik utas programjának megvalósulását tartotta '56 legnagyobb lehetőségének,

³⁰⁶ A párhuzamot Dénes Iván Zoltán mutatta ki. Lásd *Dénes Iván Zoltán*, 1999. 188–192. Németh László vonatkozó cikkei: lásd Németh László: *Emelkedő nemzet. Irodalmi Újság*, 1956. november 2.; Németh László: *Pártok és egység. Új Magyarorszag*, 1956. november 2.; Németh László: *Nemzet és író. Igazság*, 1956. november 3. (A cikkeket Dénes Iván Zoltán hivatkozza.)

nézetei pedig több tekintetben rokoníthatók Bibó koncepciójával. Közös volt gondolkodásukban a szocializmus sajátosan magyar modelljének megfogalmazása, a többpártrendszer iránti elkötelezettség és a leszámolás megakadályozásának szándéka. Egyformán látták a sztálini mintájú Rákosi-rendszer elnyomó parasztpolitikájának teljesen elhibázott voltát, és azt, hogy a parasztsággal való brutális leszámolás a marxista ideológia következménye volt, mivel ennek a társadalmi rétegnek a pusztuló létezése egyértelműen bizonyította az ideológiai sértésekkel dolgozó marxizmus hibás társadalomszemléletét. (A parasztság ugyanis a maga tagolt társadalmi és gazdasági struktúrájával egyszerre volt kizsákmányoló és kizsákmányolt réteg.)

Németh nem a szocializmust tartotta érvénytelennek, hanem annak sztálini modelljét, a magyar szocialista modellt pedig az el nem kötelezett országokéhoz hasonló berendezkedéssel azonosította, amelyben a munkásság és értelmiség együtt valósítja meg az osztály nélküli társadalmat. A magyar harmadik út bázisát a Horthy-rendszer idején végbement gazdasági és szellemi fejlődésben látta, ami a forradalom révén nyerte el erkölcsi tisztaságát és politikai érzékének emelkedését. Az „író-próféta” szerepét már nem tartotta vállalhatónak, az írók ugyanis nem tudták úgy vezetni a nemzetet, hogy az elkerülje a katasztrófákat. Most már „a nemzet vezet, az író pedig követi nemzetét”.³⁰⁷

A különbségek és viták, amelyek Bibó és Németh között felszínre kerültek, részben szemléleti jellegűek voltak, Bibó ugyanis nem tartotta szerencsésnek a kommunistákkal szembeni teljes elutasítás politikáját, és mindig törekedett arra, hogy írásaiban ne legyen antikommunista alaphang, mert akkor azt a jelentős ténytet hagyjuk figyelmen kívül, hogy a forradalomban a kommunisták (is) döntő szerepet játszottak.

A konkrét szerepvállalás lehetőségéhez Bibó november 1-jén került először közel, amikor a Parasztpártban a Farkas Ferenc javaslatáról tartott megbeszélésen vett részt. November 2-án már azért agitálták a párt vezetői, hogy legyen ő a Parasztpárt egyik delegáltja a kormányban, vállalja el a miniszterséget. Nem akarta elfogadni a jelöltséget, saját bevallása szerint maga sem igazán tudta miért, míg végül Keresztury Dezsőnek sikerült rávennie a miniszterségre, azzal az indokkal, hogy ő (Keresztury) már volt, neki elég volt egyszer, most kell valaki olyan, aki ismert ember, tudós, meg egyébként is azért legyen Bibó, mert ben-

³⁰⁷ *Dénes Iván Zoltán*, 1999. 189.

ne van „civil kurázsi”. „Rendkívül meghökkentett és meghatott, mert nekem ezt soha senki nem mondta, és én sem tudtam, hogy bennem van civil kurázsi. Én azt hittem, hogy egy gyáva ember vagyok, és életemben utoljára civil kurázsit akkor produkáltam, mikor kilencéves koromban antiszemita plakátokat téptem le az utcán, azóta sem. Úgyhogy én egy óvatos, fal mellett haladó embernek tudtam magam.”³⁰⁸

Az államminiszteri poszt azonban Bibó számára nem teremtette meg a lényeges kérdésekben való döntés lehetőségét, többnyire azért nem, mert a frissen összeállt kormány gyakorlatilag a kiútkeresés és a cselekvési program elvi tisztázásával volt elfoglalva, ami megbénította és kaotikussá tette a munkaszervezést, nem beszélve az állandó információ-hiányról. Bibót feszültté és csalódottá tette ez a tétlenség és tehetetlenség, így nem tudott mást tenni, mint hogy a Parlament és a Parasztpárt között ingázott, illetve megpróbálta saját maga és a nemzet számára is tisztázni a helyzetet. A kormány többi tagjával csak november 4-én tudott találkozni, ahol azt az információt kapta, hogy Nagy Imre tárgyal a szovjetekkel. Saját bevallása szerint ennek a tudata, és a posztjával járó felelősség indította a kormány nevében való helytállásra (és a nyugati kormányokhoz történő interpellálásra), mert ha tudja azt, hogy Nagy Imre a jugoszláv követségen tartózkodik mint menedékkérő, lehet, hogy másként cselekedett volna. A Tildy vezette kabinettülésen hamar ráébredt, hogy a kormány gyakorlatilag cselekvésképtelen. „Tildyvel is próbáltam egy kicsit szondázni, hogy mi most a tennivaló, ha egyszer Nagy Imre nem cselekvőképese, és mind határozottabban kialakult bennem az a benyomás, hogy itt a jelenlévő együttesben kollektíve csinálni semmit se lehet, reménytelen, és ha én nagyon elkezdenék egyénieskedni, akkor egyszerűen – meg nem foghatóan, de sokféle eszközzel – engem ők lebénítanak. Úgyhogy azt mondtam, hogy kimegyek, körülnézek, sétálok egyet. És a zsebemben lévő, az aznapi, tervbe vett minisztertanácsra szánt előterjesztéssel a zsebemben átsétáltam a Szabadság téren lévő amerikai követségre, ahová bementem. [...] Közöltem velük, hogy szeretnék a kormány nevében az amerikai kormányhoz egy átiratot intézni [...]”³⁰⁹

1956. november 4-én a magyar kormány egyetlen törvényes képviselőjeként adta ki a *Magyarokhoz* című nyilatkozatát, melyben értékeli

³⁰⁸ Huszár Tibor, 1989. 136.

³⁰⁹ Huszár Tibor, 1989. 145.

a forradalmat, és megpróbál javaslatot adni a helyzet rendezésére. Kijelenti, hogy a magyar népnek nem áll szándékában a Szovjetunió ellen harcot folytatni, a cél a szocializmus keretei között való további fejlődés, de immár a kivívott szabadsághoz való ragaszkodással. Visszautasítja a hatalmát görcsösen megtartani igyekvő politikai elitől származó vádat, hogy a magyar forradalmat „fasiszta, vagy antiszemita kilengések szennyezték volna be”, mert a forradalom az egész magyar nép harca volt, amelyben osztály- és felekezeti különbség nélkül vett részt a társadalom minden csoportja. Felszólítja a magyar népet a passzív ellenállásra, valamint arra, hogy a szovjetek által kreált bábkormány ne engedelmességen, de a fegyveres harc folytatását nem helyezi kilátásba, mondván, nem ismeri a katonai helyzetet, felelőtlen lenne a részéről ilyen jellegű utasításokat adni. Egyben felszólítja a nyugati hatalmakat, hogy az ENSZ alapokmányában lefektetett elvek szellemében nyújtsanak támogatást a magyar forradalomnak, és segítsenek rendezni a helyzetet. (Mint tudjuk, később ez volt az egyik legsúlyosabb vádpont az ellene indult perben.)

A politikai helyzet kilátástalansága ellenére 1956. november 6-án újabb tervezetet készített, amely „a magyar kérdés kompromisszumos megoldására” irányult. A tervezetben leszögezi, hogy a magyar helyzet megoldása mindaddig lehetetlen, amíg a szovjet csapatok az ország területéről ki nem vonulnak. Mindenféle rendezésnek ez az előfeltétele. Komolytalan és cinikus az a nézet, miszerint a szovjet csapatok behívására azért lett volna szükség, mert a forradalom kezdett volna fasiszta szervezkedések eszközévé válni. A csapatok kivonásának azonban több okból is kevés esélyét látja, bár a nemzetközi helyzet a kivonulást „a legparancsolóbban sürgeti”. Egyrészt a szovjetek által megalakított bábkormány csak addig tud hatalmon maradni, amíg a csapatok itt vannak, amint megtörténne a kivonulás, az ország politikai erői azonnal megbuktatnák ezt a vezetést. Ráadásul amint szabad választások kiírására kerülne sor, ezek után az ország, politikai irányvonalát tekintve nagy valószínűséggel kiválna az ortodox kommunizmust megvalósítani kívánó szocialista táborból. Ennek ellenére megnyugtató mozzanatként értékelné egy olyan kiegyezést, amely biztosítaná a Szovjetuniót a felől, hogy a konzervatív restaurációnak nem adnak esélyt a hatalomba való visszatérésre. Bibó, úgy tűnik, még ekkor sem hitte el, hogy egy nagyhatalom nem feltétlenül saját érdekei, hanem nyers hatalmi és taktikai szempontok alapján cselekszik. A szovjeteket nyilván nem az

érdekelte, hogy Magyarországon milyen hatalmi berendezkedés van, hanem az, hogy az ország a saját érdekszférájuk részeként olyan politikát folytasson, amit Moszkva diktál. A szovjet külpolitikai gondolkodás ugyanúgy a marxista ideológia nyújtotta sémákkal operált, mint a létező szocializmus országainak politikai elitjei, és ez a „doktriner” szemléletmód a tökéletesség ideológiája volt: a hibák nem a rendszer belső ellentmondásaiból, hanem a reakció tevékenysége nyomán állnak elő. Így a szovjet külpolitika gyakorlatilag alkalmatlan volt arra a rugalmasságra, amit Bibó feltételezett vele kapcsolatban.

A konkrét rendezési terv vonatkozásában Bibónak öt kardinális szempontja van: a *kormányzati kiindulópont*, a *külpolitikai megoldás*, a *kommunisták helyzetére vonatkozó biztosítékok*, a *katonai kiürítés*; illetve az *alkotmányjogi megoldástervezet*. Legitimnek csak a november 3-án megalakult Nagy Imre kormányt fogadja el, a Rákosi féle 1949-es sztálinista alkotmányt elveti. Külpolitikai koncepciójának központi eleme az ország semlegessége, ami egyet jelent a Varsói Szerződésből való kilépéssel, esetleg oly módon, hogy ezzel egyidejűleg Magyarország kétoldalú megállapodást köt a Szovjetunióval. Ami a kommunistákkal szembeni megtorlást illeti, biztosítékokat kívánna adni a szovjetek megnyugtatóra egy általános és mindenkre kiterjedő amnesztiával, illetve azzal, hogy a különböző termelő szervezeteknél dolgozó, megfelelő szakképesítéssel nem rendelkező, vagy „gyors diplomás” kommunisták számára meghagyják a pozíciójukban való megmaradás esélyét, egy átfogó és teljes reorganizáció mellett. Ami a szovjet csapatok kivonását illeti, talán ebben a legnaivabb Bibó koncepciója, bár a kezdeti időszakban valóban mutatkozott némi esély a csapatok kivonására. A kiürítést egyébként több fázisban képzelte el, összekötve azt a politikai helyzet stabilizálásával.

Alkotmányjogi rendező-tervezete az ország államformáját az 1946:I. tc. alapján köztársaságként tartja kívánatosnak, egyúttal 1848-as alapokra helyezve a kormányzati működést. „Magyarország kormányformája az 1848:III. tc. szerinti független felelős kormányon, népképviselőten és a szabadságjogok teljességén alapuló parlamentáris demokrácia”, másrészt „Magyarország társadalmi formája a kizsákmányolás tilalmán alapuló társadalmi rend (szocializmus)”.³¹⁰ Érdekes, hogy különös hang-

³¹⁰ Bibó István: *Tervezet a magyar kérdés kompromisszumos megoldására*. 1956. november 6. In *Bibó István*, 1983. 883. Részben ennek a tervezetének alapján született

súllyal emeli ki a vallásszabadság biztosítását, és az egyházak állammal való kapcsolatának rendezését. Ez az elképzelése szintén egyezik Rávasz álláspontjával. „A szabadságjogok között különös nyomatékot nyer biztosítékot a teljes vallásszabadság; az állam az egyházak életébe semmi vonatkozásban bele nem avatkozik; az egyházak helyzetét az egyház és az állam elválasztásának elve alapján kell szabályozni; az állam és az egyház közérdekű tevékenységét, beleértve az iskoláztatási tevékenységet is, tiszteletben tartja, és megállapodás szerint segítyezi.”³¹¹ ENSZ-csapatok behívását tartja kívánatosnak abban az esetben, ha a szovjet kivonulás nem történik meg megállapodásszerűen, majd leszögezi: „Magyarország e pillanatban a forradalom után az erkölcsi fegyelemnek és közéleti emelkedettségnek olyan állapotában van, amelyben ezer éve nem volt, s a szovjet csapatok kivonulásának megtörténte és egy politikai s erkölcsi tekintéllyel bíró kormány intézkedései a közrend fenntartására teljességgel elegendők.”³¹²

A témával kapcsolatos utolsó, fontos írása a *Magyarország helyzete és a világhelyzet* már 1957-ből datálódik, és némileg elűt a többi '56-tal kapcsolatos nyilatkozat és tervezet stílusától. Bibó ebben a szövegben morális szemszögből értékeli, hogy a kialakult magyar helyzet miért vált nemcsak az egész világ és a nyugati hatalmak, de a Szovjetunió és a „világkommunizmus szégyenévé” is. Legsúlyosabb kritikája a nyugati hatalmak vonatkozásában az, hogy szégyene lett a magyar helyzet a nyugati világnak, mert tíz évnyi biztatás és hitegetés után nem voltak képesek a nagyhatalmak segítségére sietni a szovjet uralom alól felszabadulni kívánó Magyarországnak. Pedig Bibó szerint ennél tökéletesebb politikai és nemzetközi helyzet nem is adódhatott volna, nem beszélve arról, hogy még a nemzetközi jog szempontjából is megalapozható lett volna a magyar helyzetbe való beavatkozásuk. „Mi kell, ha ez nem volt elég, hogy összekényszerítsen egy olyan világhatalmi kon-

meg még 1956 novemberében a *Magyar Demokratikus Függetlenségi Mozgalom kibontakozási javaslata*, melynek megalkotásában Bibón kívül Farkas Ferenc, Féja Géza, Rácz Jenő, Tamási Áron és Varga István is részt vett. A mozgalom nevében a Független Kisgazdapárt, a Szociáldemokrata Párt, a Petőfi Párt, a Nagy-Budapesti Munkástanács és az Értelmiségi Forradalmi Tanács megbízottai írták alá. Ezt a tervezetet, amely lényegében Bibó előbb vázolt koncepciójára épül, 1956. december 5-én átadták K. P. S. Menonnak, Nehru indiai miniszterelnök képviselőjének.

³¹¹ *Bibó István*, 1983. 884.

³¹² Uo.

ferenciát, mely a Szovjetuniónak nyújtott kielégítő garanciák mellett ki-alkudja Magyarország függetlenségét és szabadságát? E helyett zajlott és zajlik a magyar kérdés drámai tárgyalása az ENSZ közgyűlésének színe előtt, ünnepélyes és hatástalan határozatokkal, az ENSZ tekintélyének beláthatatlan kárára.”³¹³ (Az ENSZ konfliktuskezelő képességének elégtelenségét és a modern nemzetközi államközösség ilyen irányú erőfeszítéseinek sikertelenségét Bibó később, a *Bénultság*-tanulmányban állította vizsgáldásainak fókuszába.)

Szégyene azonban a helyzet a kommunista tábornak is, egyrészt az indokolatlan szovjet intervenció miatt, másrészt azért, mert a kommunista vezetés tízévesi lehetőség után, hogy kineveljen magának egy szocialista ifjúságot, értelmiséget, éppen velük került szembe. Azokkal, akikre a leginkább támaszkodhatott volna: a munkásokkal, a fiatalokkal, az értelmiségekkel. „Eddig minden jövőbe néző politikai program a hatalom és jólét birtokosaival, s az azokat szolgáló bürokráciával és karhatalommal állt szemben, s az ifjúságra, fizikai munkásokra, és alkotó értelmiségekre támaszkodott, azok hitében és lelkesedésében tudván a maga jövő elhivatottságának bizonyítékát. A mai magyarországi rezsím pontosan egy magát kisebbségben tudó, biztonságérzetét elvesztett, helyzetét görcsösen védelmező bürokráciára és karhatalomra támaszkodik, s ellenségeinek éppen az ifjúságot, a munkásságot és az alkotó értelmiséget tudja.”³¹⁴ De ezen túl súlyos taktikai hibát is elkövetett a szovjet vezetés, amikor a brutális beavatkozás mellett döntött, mert az ellenkezőjét érte el annak, amit szeretett volna; meg akarta tartani pozícióját a térségben és a világban Magyarország „benntartásával”, de eközben súlyos pozíciókat veszített Nyugaton, az ottani szimpatizáns szervezetek soraiban, amelyek addig hittek a szocialista ügy igazságában.

Szégyene a magyar helyzet a harmadik utas mozgalmaknak is, és talán ez Bibó legnagyobb szívfájdalma, hiszen ő a magyar kibontakozást egy harmadik utas koncepcióval látta megvalósíthatónak. Nem sikerült a magyar kísérlet a nyugati demokrácia-modell és a szocialista kizsákmányolás-mentes társadalom és gazdaság ötvözésére, ami egyúttal azzal a drámai következménnyel is járt, hogy immár elkerülhetetlen a világrend polarizálódása, kettéhasadása. A szovjet táborról pedig

³¹³ Bibó István, 1983. 885–886.

³¹⁴ Bibó István, 1983. 888.

bebizonyosodott, hogy görcsös ragaszkodása a hatalomhoz képtelen-né teszi mindenféle érdemi reform véghezvitelére. „Ha ennyi áldozatból, jó erőfeszítésből és ilyen világos elhatározásból mégsem tudott a magyar kísérlet megszületni, ha a Szovjetuniónak érdemes volt ezt az egypárturalom és a szovjet katonai jelenlét számára teljesen reménytelenné vált országot katonai erejének teljes bevetésével az elhagyott útra visszatéríteni, ha az indiai közvetítés ezt követő kísérletének is csődöt kellett mondania –, akkor teljes félelmességében áll előttünk az a következtetés, hogy a harmadik út lehetetlen, és nemcsak a világ hatalmainak, de a világ erkölcsi öntudatának két táborra hasadása, a teljes polarizálódás szükségszerű és elkerülhetetlen.”³¹⁵

Ami miatt szégyene a magyar helyzet a kommunistáknak és a szabad világnak egyaránt, amiatt ugyanakkor reménysége is lehet, hiszen olyan erkölcsi kötelezettségeket rónak a magyar események ezekre a tényezőkre, amelyek lehetővé tennék a kétféle társadalomszervezési modell görcsös önvédelembé való merevedése, előítéletessé és dogmatikussá válása helyett egy alternatív megoldás kidolgozását. A feladat azonban Magyarország számára is adott: „A magyar népnek pedig, mely e pillanatban e történelmi szerep minden dicsőségét és minden súlyát hordozza, az a dolga, hogy akár annak az árán is, hogy életét hosszabb, vagy rövidebb időre merőben vegetatív szintre szállítja le, továbbra is utasítson vissza minden együttműködést azzal, ami hazugság és erőszak. Az nem feladata, hogy új felkelést kezdjen és új visszatörést provokáljon ki. De az feladata, hogy minden rágalommal, feledéssel és elszürküléssel szemben tisztán őrizze meg a maga forradalmának a zászlaját, mely az emberiség szabadabb jövőjének a zászlaja is.”³¹⁶

Egyházi megújulás

Ravasz László életében szintén cezúrát jelentettek 1956 eseményei, bár részvétele az eseményekben inkább szimbolikusnak mondható, amennyiben az egyház átmeneti vezetésében való személyes részvétele a forradalom megkövetelte demokratikus változások legitimálására szolgált. 1948-tól kezdve a Rákosi-diktatúra egyre nyíltabban, közvetlenebbül

³¹⁵ Bibó István, 1983. 890.

³¹⁶ Bibó István, 1983. 899.

és egyre durvábban avatkozott be a magyar református egyház életébe, nem titkoltan azzal a szándékkal, hogy olyan embereket ültessen az egyház vezető pozícióiba, akik teljes mértékben kiszolgálják a kommunista hatalom elképzeléseit, sőt még elébe is mennek annak. Ennek a folyamatnak volt része Ravasz személyes találkozása Rákosival 1948 áprilisában, majd ennek következményeként lemondása a püspökségről és szinte teljes visszavonulása 1953-tól. Rákosi nem titkolta, hogy le akar számolni Ravasszal és az általa képviselt függetlenségi szellemiségű vezetőkkel, ugyanakkor taktikai szempontból szüksége volt rá. Ravasz is valószínűleg tisztában volt „érintheletlenségével”, azzal, hogy az egyház és a kommunista állam között – az egyház pusztá léteért – zajló politikai játszmákban kulcsfiguraként szerepel. A kommunisták ugyanis, bár többször is megfenyegették, igazából nem mertek hozzányúlni, két okból sem. Egyrészt Ravasz nemcsak a magyar reformátusok karizmatikus vezetője, de megkockáztathatjuk, az egész keresztény magyar közélet olyan emblematisztikus figurája volt, akinek a meghurcoltatása nem hogy megtörte volna a magyar reformátusság széles rétegeit, de még nagyobb ellenállásra ösztönözte volna őket. Másrészt Rákosi felmérte azt, hogy a magyar református egyházi vezetőség legitim módon történő „lefejezéséhez”, és a kommunisták új embereinek legitimálásához Ravaszt az egyházi közéletben kell tartania, tehát pusztá jelenlétére – és nem együttműködésére – volt szüksége (bár Bereczky megválasztásánál erre is rá akarták venni, de Ravasz nem állt kötélnek). Tisztában volt tehát helyzete kényes mivoltával, és talán ez magyarázza azt is, hogy mindvégig olyan magatartást tanúsított az államhatalommal szemben, mintha pozíciója sérthetetlen lett volna. Személyi döntésekben csak akkor hagyta magát befolyásolni, ha egyháza közvéleménye kérte álláspontja megváltoztatására. Az államhatalommal szembeni néha már közönyös magatartását jól mutatja az is, amikor Rákosival való találkozása után elismerő szavakkal méltatta Lázár Andor főgondnokot, akit Rákosi azért akart leváltatni, mert Lázár igazságügyi minisztersége alatt (1932–38) ítéltek életfogytiglani fegyházbüntetésre.

Ravasz 1945 után egyáltalán nem fogadta kritikátlanul a fiatal magyar demokráciát, eléggé jól ismerte fel a politikai helyzet kedvezőtlen alakulásának jeleit, az ország balra tolódását. Láta, hogy a kívülről meghirdetett cél, a „népi demokrácia” megvalósítása nem fog egyháza helyzetén javítani. Ezért kezdődött meg fokozatos elszigetelése az egy-

házon belül is, amihez – egykori barátja és a zsidómentés idején közeli munkatársa – Bereczky Albert is asszisztált, aki Ravasz után került a dunamelléki egyházkerület püspöki székébe. A fordulópontot ebből a szempontból 1951 jelentette, Ravaszt ekkorra teljesen elszigetelték, az új zsinatba be sem választották. Nyugdíját jelentősen lecsökkentették, annak ellenére, hogy az egyházkerület kötelezettséget vállalt javadal-mazása szinten tartására.

Ilyen körülmények között élte meg 1956-ban az SZKP XX. kongresszusa által beindított enyhülést, aminek hatására '56 nyarán írt egy memorandumot az egyház és az állam kapcsolatáról, és a lehetséges jövőbeni helyzetről. Ennek a memorandumnak a megfogalmazásában ifj. Bibó István véleménye szerint Bibó István közreműködése is felfedezhető. Ravasz ebben a rövid írásában szemügyre veszi az egyház helyzetét, és megállapítja, hogy az, „Isten rendelése következtében kommunista uralom alatt él”, ami jól érzékelteti a barthi teológia szemléletének hatására kialakult világnézetét, miszerint a történelem folyamata Isten akaratának megvalósulása. Szerinte a kommunista állam alaptalanul tartja az egyházakat, köztük a reformátust is a reakció „főhadiszállásának és az általa kitűzött társadalmi haladás ellenségeinek”.³¹⁷ Mivel az adott helyzetet, miszerint a kommunista államhatalom a maga ateista ideológiájával az egyház felszámolására, de legalábbis teljes ellenőrzés és nyomás alatt tartására törekszik, megváltoztathatatlanak tartja, alapvetően két megoldást lát az állam és az egyház kapcsolatának rendezésére. (Ebben a szövegrészben valószínűsíthető Bibó hatása.) Egyrészt van a türelmesebbik út, amikor az állam megfosztja ugyan az egyházat annak hatalmi eszközeitől (ez a reformátusokat nem érintette volna életbevágóan), de egyébként hagyja, hogy az végezze a maga szolgálatait (tanítás, igehirdetés, szeretetszolgálat), és megvárja, míg az egyház szépen lassan magától „elsorvad”. Másrészt van a rosszabbik út, amikor az állam az egyház tevékenységét államhatalmi kényszereszközökkel viszonyozza. A tapasztalat persze azt mutatta Ravasz számára, hogy ez utóbbi nemcsak lehetőség, hanem komoly valóság. Mivel azonban a nyílt üldözés az egyházat csak megerősítheti, ezért a kommunista állam arra törekszik, hogy belülről gyengítse meg azt, méghozzá úgy, hogy szembeállítja egymással a vezetőket és az egyház-

³¹⁷ Ravasz László, 1988. II. 269. Ravasz László: Memorandum a református egyház helyzetéről...

tagokat, a püspököket és a lelkészeket, miután elvágta azokat a több évszázados gyökereket, amelyekkel a református egyház a magyar szellemtörténethez kötődött, felszámolta szeretetotthonait, elvette iskoláit. Mindebben azok a vezetők, akik Rákosiéknak köszönheték pozíciójukat, segítettek is, így sikerült az egész egyházat – Ravasz kifejezésével élve – egy pusztá kultusz-közösséggé tenni, amely már csak arra kell a hatalomnak, hogy politikai céljai szolgálatába állítsa, amikor a református népesség széles rétegeit akarja megnyerni magának.

A harmadik mozzanat annak az új teológiának a kidolgozása volt, amivel az új vezetés igazolni igyekezett magát, és a megváltozott helyzetet is. Mindennek pedig az egyház belső struktúrájára nézve az lett a következménye, hogy az egyházi vezetőség köreiből egyre inkább eluralkodott a diktatórikus vezetésre való hajlam.

Ezeket a meglátásait Ravasz még akkor is fenntartotta, amikor az enyhülésnek köszönhetően eltávolították az egyház éléről a szélsőbaloldali irányultságú vezetőket, illetve egy részük maga mondott le posztjáról. Meglátása szerint ez önmagában nem segíti az egyház megújulását, mert ahhoz két dologra van szükség. Egyrészt az egyháznak észben kell tartania, hogy az államtól való teljes függése meggátolja abban, hogy azt tegye, ami a feladata: végezze hitéleti és evangelizáló munkáját. Másrészt az államnak fel kell ismernie, hogy hiába nyeri meg magának az egyház vezető embereit, hiába ülteti vezető pozíciókba a saját embereit, a kívánt célt, a széles tömegek megnyerését nem, hogy nem éri el, hanem szembefordítja azokat magával. „Az egyház pedig vegye észébe, hogy existenciája a *hit* dolga.”³¹⁸

Ilyen kétségek között és a bizonytalanságból fakadó félelmekkel élte meg Ravasz egyháza helyzetét egészen a forradalomig. 1956. október 31-én már a Kálvin téri templomban hirdetett ígét, ami után a gyülekezet szinte követelte visszatérését a lelkészi állásba. Délután négy ismerőse, köztük két lelkész le is ment érte teherautóval Leányfalura, és felhozták Budapestre, ahol Bibóéknál szállt meg. Ott kereste fel Pap László az egyházkerület főjegyzője, Győry Elemér püspök kérésével, hogy vesse latba tekintélyét az egyház békéjének biztosításáért. Másnap, november 1-jén, a teológiai akadémia könyvtárában az egyház számos vezető személyisége részvételével megalakult a Magyar Református Egyház Országos Intéző Bizottsága, melynek feladata a meg-

újulási mozgalom összefogása, az általános tisztújítás előkészítése, az egyház legsürgősebb ügyeinek intézése. Deklarációja szerint az Intéző Bizottság, melynek élén Ravasz állt, nem hatóság, csak tanácsadó szerv. (Az igazsághoz persze hozzátartozik, hogy Ravasz legkitartóbb hívei mindig is érvénytelennek tartották kikényszerített lemondását, ennek ellenére ő nem fogadta el a felajánlott püspöki széket, csak arra vállalkozott, hogy átmenetileg vállalja az egyház lelki irányítását Pap László püspökhelyettesével és Kardos János egyházkerületi főgondnokkal együtt.) Még aznap, november 1-jén rádiószózatot intézett a hívekhez, melyben leszögezte: „A magyar református egyház büszke arra, hogy ez a forradalom tiszta volt és a nemzeti becsület védelme alatt állott. [...] A forradalomnak nemcsak a reakció az ellentéte, hanem az anarchia is. Még gondolni se merjen senki az elmúlt korszakok rendszereinek visszaállítására! A forradalom vívmányainak megőrzése és továbbfejlesztése, hibáinak megigazítása és igazságtalanságainak jóvátétele lehet egyetlen célunk. De ugyanakkor védekeznünk kell az anarchia ellen is. Életfeltétel, létkérdés, hogy mielőbb helyreálljon a rend, a nyugalom.”³¹⁹

Az Intéző Bizottság, amely az egyházi megújulást volt hivatva koordinálni, pár hét múlva Református Megújulási Mozgalommá (REM) alakult, melynek fő célja az egyházi közvélemény és a vezetés közti bizalom helyreállítása volt. A mozgalom céljairól szóló – Ravasz kézjegyét viselő – körlevél leszögezi, hogy a REM nem politikai mozgalomként alakult meg, egyúttal kinyilvánította a „szociális átalakulás” vívmányainak elfogadását és mindenféle restauráció elutasítását, végül leszögezte, hogy az egyház érvényben lévőnek tartja az állammal 1948-ban kötött egyezményét.

A forradalom eltiprása után Ravasz még jó ideig hirdette az ígét a Kálvin téren és szerte Budapest gyülekezeteiben. Amikor az új hatalom már eléggé erősnek érezte magát az ellenfeleivel való leszámoláshoz, természetesen megtiltották neki, hogy prédikáljon, így 1957 tavaszán ismét visszavonulni kényszerült. Az a 22 igehirdetés azonban, amit 1956. november 4-e és 1957. április 19-e között mondott el, jól mutatják azt a lelkiállapotot, amibe az elbukott forradalom után Ravasz került. Az igehirdetéseken túl azonban voltak a konszolidálódó Kádár-rezsimmel érdekes és fontos politikai intermezzói is, Szénási Sándor feljegyzéseiből például tudjuk, hogy mi zajlott le Ravasz és Horváth

³¹⁸ Ravasz László, 1988. II. 274.

³¹⁹ Ravasz László, 1988. II. 274. Ravasz László: A magyar reformátusok szava

János, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke között 1957. decemberi találkozásukkor:

„[Horváth:] – Hogyan mer püspök úr most, amikor a magyar állam a törvényesség jelszavát akarja érvényesíteni, csak úgy, minden választás nélkül, visszaülni a püspöki székre? [Ravasz válasza:] – Vannak esetek, rendkívüli körülmények, amikor valaki választás nélkül is élre kerül, hogy mást ne mondjak: *Kádár János*. Zavarba jött Horváth, de kijelentette, hogy ő a maga részéről nem ismeri el a püspökségét.”³²⁰

Végül 1957. április 7-i prédikációjának szövege miatt kötöttek bele Ravaszba, Horváth ugyanis úgy vélte, hogy az politikai kitételeket tartalmazott. Muraközy Gyula egyházkerületi főjegyző – Ravasz közeli barátja – hiába próbálta meggyőzni az ÁEH elnökét, hogy olvassa el a prédikáció gépelt szövegét, mert akkor maga is láthatja, hogy nincs benne semmi politikai elem, Horváth János így válaszolt neki: „Nem olvasom el a prédikációt. Mert ha Ravasz László fölmege a Kálvin téri szószerkeztet, és 2000 ember előtt elkezd olvasni: »Uram, *meddig* felejtkezel el... *Meddig* rejtet el orcádat? *Meddig* tanakodjam? *Meddig* hatalmasodik ellenségem?» – ahhoz már prédikáció sem kell.”³²¹ Pedig Ravasz mindig nagyon következetesen került a forradalom alatti és utáni prédikációiban a politikai jellegű kérdéseket, de még az utalásokat is, mert úgy látta – részben talán a zsidókérdés kapcsán elkövetett mulasztásai hatására is –, hogy minden emberi gonoszságnak egy oka van: a bűn, amit semmivel nem lehet megideologizálni.

Jól tükrözi álláspontját a magyar forradalom megítélésével kapcsolatban 1956. november 4-i prédikációja, amit egyébként nem mondhatott el. „Káprázatos gazdagságban ragyogtak a magasztaló jelzők, amelyekkel hőseinket elhalmozták. Ezek között az tetszett nekem legjobban, amely a magyar szociális forradalom dicsőséges csúcspontját a *magyar csodának* nevezte.” Majd később: „Egy, vagy pedig néhány emberé volt a föld, a gép, az ember testi és lelki ereje. Övék 10 hosszú esztendő millió alkalm. Senki sem szólhatott, senki sem kritizálhatott. Övék volt az ifjúság, mert ők taníthatták. És egyszerre ellenük fordul a nép, a munkásság, a gép. A gyár, a föld, az ifjúság, a nemzet lelke, mikor azt hitték: mindent megnyertek, íme mindent elveszítettek.”³²²

³²⁰ Ravasz László, 1997. 165.

³²¹ Ravasz László, 1997. 166.

³²² Uo.

Meglátásai emlékeztetnek a Bibó által megfogalmazott kritikához, különösen az utóbbi mondat. Ravasz sem akarta a régi rend visszatérését, csak a forradalom vívmányainak megőrzését, talán éppen ezért használta következetesen a szociális forradalom elnevezést is. Fontosnak tartotta hangsúlyozni ugyanakkor az események tisztaságát és erkölcsi emelkedettségét. „Egészen kivételes esetekben, mint pl. elmúlt gyönyörű forradalmunkban így volt a dolog. Azért látszott még benne a nagy érzések tisztító ereje, s a véres romok barikádjain az emberi méltóság dicsősége ragyogott.”³²³ Prédikációiban mindig a hitre appellálva vigasztalta a gyülekezeteket, hiszen az egyes embert és a nemzetet ért sérelmek, igazságtalanságok az Isten előtt mindig igazolást nyernek, ha a világ közvéleménye előtt nem is, mert a történelem Isten akaratából alakul úgy, ahogy éppen megélik azt.

Összegzés

Bibó István 1956-os szerepvállalása életművének konzisztenciáját mutatja, hiszen a forradalom alatt tanúsított magatartása tökéletes összhangban állt a cselekedeteit motiváló politikai elvekkel. A magyar helyzetet a történelmi fejlődés szempontjából, egyúttal a marxista ideológia és a sztálini politikai gyakorlat bírálatának kontextusában vizsgálta, ami a már tőle megszokott politikaelméleti elemző módszer alkalmazását tette lehetővé. Bibó a magyar kibontakozásról adott javaslatával megint reális utópiát adott, hiszen a végleteket elkerülni szándékozó, a nagyhatalmak érdekeinek összefüggéseit szem előtt tartó tervezete sajátosan harmadik utas megoldás volt. Elutasította a marxista társadalomszervezés és társadalomszemlélet zsákutcáját, a politikai terror alkalmazásának mindennaposá válását, ugyanakkor nem tartott kíváncsnak semmilyen restaurációs törekvést. Konceptiója a demokratikus politizálás és a szocialista típusú gazdaságpolitika kívánalmait próbálta összeegyeztetni, ami azért volt evidencia számára, mert mind a kettőt a nagy demokratikus európai kísérlet logikus állomásának tekintette. Ezen túl – mint a kereszténységképeket taglaló fejezetben láttuk – a szocialista öngazgató társadalom és a liberalizmus negatív szabadságot preferáló értékrendje mögött nála is ugyanaz a vízió húzódott

³²³ Ravasz László, 1997. 40.

meg: az erőszakot intézményesen alkalmazó állam – mint hatalmi központ – semlegesítésének vágya. Ennyiben az '56-ban képviselt kibontakozási tervezete tökéletesen beleilleszthető a kölcsönös szolgáltatások társadalmáról kialakított képébe. A magyar forradalom reménységként való megélése töretlen optimizmusát és a jövőre tekintő gondolkodását szimbolizálja, mint ahogy a magyar helyzet rendkívül kedvező belső feltételeinek együttállását is jó érzéssel ragadta meg, mert a fasiszta kielengésektől mentes, erkölcsi emelkedettségben lezajló forradalom szándékainak tisztaságát mi sem mutatta jobban – érvel – mint Nagy Imre, egy kommunista politikus miniszterelnökké választása. A szuperhatalmak birkózásának árnyékában zajló magyar forradalom nemzetközi helyzetét tekintve azonban túlzottan optimista volt, mert olyanoknak próbált a helyzet realitásai adta lehetőségekről beszélni, akik nem valós érdekekben, hanem sematikus hatalmi reálpolitikában gondolkodtak.

Ravasz László '56-os szerepvállalása valójában már nem személyes ambíciók által táplált közéleti politizálás volt, hanem az egyház egyre inkább széteső vezetőségét elutasító református közvélemény nyomására elvállalt konszolidáló szerep. Ravasz meglehetősen pesszimista volt az egyház 1945 utáni helyzetével kapcsolatban, de a forradalom eseményei sem töltötték el túlzott optimizmussal. Érzékelte ugyanis a szekularizálódó társadalomban háttérbe szoruló, politikai játszmák és érdekek eszközévé váló egyház helyzetének alapvető változását, ezért a forradalom alatt sem gondolt a régi rendszer visszaállításának lehetőségére. A református egyház Rákosi-rendszerrel kompromittálódott vezetőinek leváltásában szerepet vállalt, mert tevékenységüket rendkívül károsnak tartotta, és ismét alkalmazta a „szabad egyház szabad társadalomban” elvét, amikor az egyház és állam közti szerződéses, törvényi alapokon álló viszony kialakítását szorgalmazta. Az '56 után visszarendeződő diktatúra azonban tartott Ravasztól (leginkább attól, hogy prédikálhat), ezért hamar letiltották a szószékről. Azok a prédikációk ugyanis, amiket elmondhatott, a forradalom eszményének erkölcsi tisztaságáról, a kommunista vezetés elszalasztott lehetőségeiről és az emberi bűn következményeiről szóltak.

Összegzőként egy olyan Bibó idézetet választottam a fejezet végére, amely szubjektivitásával és Bibó helyzetértékelő, önelemző, az elméletet a gyakorlattal mindig egyeztető szemléletmódjával kitűnően érzékelteti a forradalommal kapcsolatos benyomásait, amelyekkel – az eddig tárgyalt témákkal ellentétben – Ravasz László álláspontja is egy-

becseng. Bibó ugyanis '56 eseményeiből – és ennyiben nem tagadta meg magát – politikai gondolkodása számára is levonta a tanulságokat, melyek megfogalmazásával lényegében az egész helyzetet, abban betöltött szerepét és cselekedeteinek motivációit is értékeli, ugyanakkor igazolva látja azokat az elveket, amiket mindig is vallott a forradalmak szerepéről, megtervezhetetlenségéről és spontaneitásáról: „Pár szót érdemes szólni arról a benyomásról, amit ez a forradalom keltett az emberben. Ez ugyan természetesen hozzátartozik a forradalom átfogó értelmezéséhez és értékeléséhez, itt most egy közvetlen, elsődleges, ösztönös benyomást szeretnék elmondani róla, és ez azért érdekes, mert én bennem bennem volt egy elképzelés minden forradalomról. – Egyrészt tisztában voltam azzal, hogy az közletről sose olyan szép, mint a történelmi távlatban vagy a ráhelyezett értékelésben vagy reménykedésben vagy sajnálkozásban. Másodszor arról is meg voltam élelsruen győződve, hogy a nép olyan tökéletesen spontánul nem kel fel [...]. Ami meghökkentett ötvenhatban, hogy érzésem szerint nem csak abban volt szinte egyedülálló – és csak a francia forradalomhoz tudom hasonlítani, bármilyen nagystíluen hangzik is ez –, ahogy itten a nép valóban valami módon úgy működött, hogy az nem volt komolyan vehetően irányításnak tulajdonítható. Túlságosan bennünk élt az a lenini elképzelés, hogy a forradalomnak van egy vezérkara, amely valahol a szálakat a kezében tartja, megszervezi, sőt tudományosan eldönti, hogy éppen most mit kell csinálni. [...] Ebben a forradalomban először is – meggyőződéseim szerint – hiányzott minden vezérkar. [...] Hiányzott a tudományosan vagy egyáltalán tudatosan megfogalmazott ideológia, és hiányzott a hatalmi vákuum betöltésére készen álló garnitúra. [...] ennek a forradalomnak volt valamiféle közszelleme, amelyik úgy irányította az embereket, hogy azok észre sem vették. [...] mindez egy ilyen morális feszültségnek az állapotát mutatja. [...] És ugyanakkor, miközben ideológiája nem volt, és elég világosan láttam az értelmét és a célját, és igyekeztem ezt minél világosabban ideológiai értékű szinten is megfogalmazni, anélkül, hogy közben ne lettem volna tisztában azzal, hogy én is egyike vagyok azoknak, akiket ez a közszellem arra indított, hogy saját magukon túl tudjanak lépni.”³²⁴

³²⁴ Huszár Tibor, 1989. 160–161.

- Ravasz László és Bibó István viszonyában négy kapcsolódási pontot találtam vizsgálatra érdemesnek, a kereszténységről alkotott felfogásukat, nemzetkonceptiójukat, a zsidókérdéssel kapcsolatos polémiát és az 1956-os szerepvállalást.

A kereszténységképek vonatkozásában láttuk, hogy Bibó számára a kereszténység jelentősége elsősorban a közösségi értékelés mintáinak kialakításában áll, olyan értékek közvetítésével, amelyek az európai politika és demokráciára irányuló fejlődés világát évezredek óta meghatározták és ma is meghatározzák. Alapvetően politikaelméleti munkásságának része a történeti kontextusban kifejtett kereszténységképe, az abban normatív önképként megfogalmazódó Jézus-képpel együtt, amely a társadalmat szervező, reformáló és alakító, konfliktuskezelő és egyensúlyteremtő értelmiségi politikus ideáltipikus megfogalmazása. Ravasz László teológiai előfeltevéseinek vizsgálatakor pedig láttuk a Bibóra is hatással lévő történeti (liberális) teológiával és a történetiségében megragadható vallásfogalommal való azonosulást, majd a fordulatot, amellyel Ravasz a Szentírásban lefektetett isteni kijelentés egyedüli mércéjét alkalmazó, a megváltást és megtérést középpontba állító teológiához érkezett el.

A nemzetfelfogás és az alkat-vita elemzésekor feltártuk, hogy a diskurzusban, amely a függetlenségi „kuruc” és a Habsburgpárti „labanc” hagyományok képviselőit állította szembe egymással, Ravasz László a Szekfű Gyula által képviselt kiegyezéspárti állásponttal azonosult, melyben legmeghatározóbb kulcsélménye, a Trianon-sokk és konzervatív fordulata motiválta, ugyanakkor elutasította a „protestáns, tehát kismagyar” versus „katolikus, tehát nagymagyar” álláspontot, mert saját nézete szerint a „keresztény, tehát magyar” álláspont híve volt. Elfogadta viszont a magyar fejlődés nyugat-orientált és kelet-orientált magyarság szembeállítására épülő értelmezését. Bibó István ugyanakkor egyik állásponttal sem azonosította magát, bár nagyon nagy hatást tett

rá Németh László asszimilációs álláspontja és a „mélymagyar–jöttmagyar–hígmagyar” fogalmi hármasságban szemlélt elit-kontraszlekciós elmélete, ugyanakkor meghaladta azt, miután Szekfű Gyula és Németh László vitája kapcsán megfogalmazta az esszencialista diskurzus és (Erdei Ferenc nyomán) a paraszttromantikára épülő magyarságtudomány érvénytelenségét és tarthatatlanságát. Az alkat-vita rossz kérdés-feltevéséből (külföldi mintakövetés vagy nemzeti öncélúság) származó rossz választási alternatíva helyett a kérdést az európai politikai fejlődés kontextusába helyezte és így mutatta ki a magyar politikai élet – döntéshozatali és értékelési válságot eredményező – torzulásait. Ezzel édesapja „küruc” szellemiségével és apósa, Ravasz László szekfűiánus koncepciójával vitatkozott.

A zsidókérdés tárgyalásánál kimutatható Ravasz László teológiai, politikai és humanitárius szempontok egyeztetéséből származó dilemmája, amelyek a kérdésben való cselekvését is gátolták, illetve bizonyos szempontból csapdahelyzetet jelentettek számára. Ennek okait a barthi teológia XVI. századira emlékeztető politika- és állam-egyház viszony felfogása, illetve az ebből fakadó szemléleti problémák jelentették. Antiszemitizmusa elsősorban a zsidók gazdasági és kulturális térfoglalásáról szóló elméleteken alapult, de érzékelhető a zsidótörvényekkel kapcsolatos álláspontjában a keresztény humanitás szempontjainak érvényesítésére irányuló szándék is. Álláspontjában a háború után változás következik be, amennyiben az emberi méltóság és a demokratikus alapértékek jegyében ítéli el a zsidótörvények megszavazását, a keresztség kiszolgáltatásával kapcsolatos teológiai álláspontja ugyanakkor nem változik.

Bibó István zsidókérdéssel kapcsolatos álláspontjának gyökeres változását érzékelhetjük az 1938 és 1948 közötti időszakban. Az antiszemitizmussal kapcsolatos – elsősorban Németh László *Kisebbségbenje* által ihletett – korai álláspontját a magyar társadalomszerkezet és politikai élet reformjának programjába illeszti bele, tehát a zsidó térfoglalás elmélete őt is megérinti, bár a kérdés politikai megoldását nem tartja szerencsésnek, mert alapvetően a parasztság válságát érzékeli, amit társadalmi és egzisztenciális (földbirtokszerkezetből és életformából következő) jellegű problémának tart. Az asszimiláció kérdésében fordulatot hajt végre, és annak hátterében a társadalomfejlődés zavarait, a középkori keresztény világképnek a zsidóságot politikai, gazdasági és társadalmi érvényesülés tekintetében izoláló gyakorlatát, valamint

az interperszonális kapcsolatokban szerzett rossz tapasztalatokból eredő magatartásmintákat látja. Így a hangsúlyt a társadalmi és egyéni felelősségvállalásra, illetve a párbeszédre helyezi.

1956 kapcsán mind Ravasz, mind Bibó esetében a politikai-közületi szereplés utolsó lehetősége valósult meg, bár Bibó államminisztersége és Ravasz átmeneti egyházi szerepvállalása nem hozott tartós eredményeket, elsősorban a forradalom gyors leverése és a visszarendeződő diktatúra miatt. A forradalom értékelése mind a kettőjüknél egyértelműen pozitív, Bibó lehetőségnek tekintette a Németh László által megfogalmazott és saját szempontjaival kiegészített harmadik utas szocializmus magyar modelljének megvalósulására, Ravasz pedig a kommunista vezetéssel együttműködő, az egyház önállóságát teljesen feladó és ezzel az egyház hitéleti tevékenységét veszélyeztető vezetés félreállítására, illetve a református egyház megújulási törekvéseinek megvalósítására. Ennek fontos eleme volt az egyház decentralizálásának és presbiteri elven – a széles körű gyülekezeti önállóság és öniszervezés elvén – történő irányításának kialakítására irányuló szándék, mert a tapasztalat azt mutatta számára, hogy a centralizált egyházi központok (zsinat, konvent) könnyen a hatalom eszközeivé tehetők.

Ravasz László emberi és tudósi habitusában a XIX. század képviselője volt, a korszellem, a politika és a tudományos gondolkodás változásai, az első világháború, a Holocaust, majd a kommunista diktatúra elutasítóvá és bizalmatlanná tették minden forradalmi jellegű változással szemben. A filozófia és az irodalom iránt érzett vonzódása, műveltségének köszönhető széles látóköre irtózott a szellemi értéktelenségtől és silányságtól. Értékközpontú gondolkodásából és teológus mivoltából adódóan igazából egy ellenségképe volt: az ateizmus, ezért tartott mindennél jobban a marxizmustól és a bolsevizmus politikai gyakorlatától. Ebben egyébként tökéletes az összhang Bibóval, aki a gyakorlati cselekvés és a kereszténység által kifejlesztett társadalomszervező értékek állandó egyeztetésére, a valóság folyamatainak elemzésére, az események és jelenségek mögött álló okok feltárására törekedett, ezért elutasított mindenféle spekulatív gondolkozásmódot, így a marxizmust is. Apósával szemben nem félt a változások teremtette új helyzetektől, mert a világban zajló eseményeket egy kísérlet, egy fejlődési folyamat részeként szemlélte, és gyökeres változások katalizátora szeretett volna lenni, elsősorban az emberi méltóság forradalmáé. Ennek szükséges-

ségét angolszász típusú gondolkodói attitűdje, az emberek minőségi megkülönböztetését elutasító empatikus és pszichologizáló személyisége, „szociális lelkiismerete” ismertette fel vele.

Ravasz gondolkodásában a hit és a megváltás lehetőség, hogy az ember krisztusi ember lehet, Bibó számára Krisztus példa, hogy az emberben rejlő lehetőség valósággá válhat. Ravasz László teológusként és lelkipásztorként természetesnek vette a világ dolgainak az isteni akarat nagy összefüggéseiben, az eszkatológia jegyében való szemlélését, ugyanakkor Bibó erőszakmentességet megfogalmazó, a félelem kiküszöbölését a belső felszabadulással, tehát a megváltással és aktív szereptel összekapcsoló – Krisztus alakját középpontba állító – gondolkodása szintén biblikus, ha történelemszemlélete nem is eszkatologikus.

Ravasz László és Bibó István szellemi viszonya nem közvetlen vitákban és reflexiókban érhető tetten, hanem az életművek összevetésére kínáló részeinek vizsgálatában. A zsidókérdést leszámítva nem reflektáltak egymásra közvetlen módon, de akár a kereszténység, akár a nemzetfelfogás témájában vetjük össze gondolataikat, mindig termékeny feszültséget érzékelhetünk, ami elsősorban az utókor számára fogalmazhat meg érdekes tanulságokat. Álláspontjuk a legtöbb kérdésben nem egyezett, de a köztük lévő személyes jó viszony és a családi kötődés valószínűleg megakadályozta azt, hogy eltérő nézeteiket, kritikájukat közvetlenül, esetleg nyilvánosan fogalmazták meg. A köztük lévő generációs különbség döntő szerepet játszott világnézeti felfogásuk ellentéteiben, de a politika és a keresztény értékek egyeztetésének vonatkozásában szilárd elvi álláspontot vallottak, amennyiben mindig a kettő egyeztetésére tettek kísérletet. Ennyiben önmagukra vonatkoztatott szerepmintájukból egyaránt a közéletben aktív szerepet vállaló, azt állásfoglalásaival alakítani képes értelmiségi képe rajzolódik ki.

Rövidítésjegyzék és irodalom

- Balog Iván, 2004. – Balog Iván: *Politikai históriák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról.* Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.
- Bárczay Gyula, 1990. – Bárczay Gyula: *Bibó István és az Európai Protestáns Szabadegyetem. Confessio* 1. 20–23.
- Bereczky Albert, 1945. – Bereczky Albert: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözések ellen.* Traktátus, Budapest.
- Bibó István, 1943. – Bibó István: *Korunk diagnózisa.* Könyvismertetés. *Társadalomtudomány*, 1–2. 454–474.
- Bibó István, 1981. – *Bibó István összegyűjtött munkái.* 1. Sajtó alá rendezte Kemény István és Sárközi Máttyás. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.
- Bibó István, 1982. – *Bibó István összegyűjtött munkái.* 2. Sajtó alá rendezte Kemény István és Sárközi Máttyás. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.
- Bibó István, 1983. – *Bibó István összegyűjtött munkái.* 3. Sajtó alá rendezte Kemény István és Sárközi Máttyás. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.
- Bibó István, 1986. – Bibó István: *Válogatott tanulmányok I–III.* Vál. és utószó Huszár Tibor. Szerk. és jegyzetek Vida István, Nagy Endre. A válogatásban és szerkesztésben közreműködött ifj. Bibó István. Magvető, Budapest.
- Bibó István, 1990. – Bibó István: *Válogatott tanulmányok IV.* Vál. ifj. Bibó István és Huszár Tibor. Szerk. ifj. Bibó István. Magvető, Budapest.
- Bibó István, 1994. – Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után.* Katalizátor Iroda, Budapest.
- Bibó István, MTAKK – Bibó István hagyatéka. *Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár.*
- Csepregi András, 2000. – Csepregi András: *Száz éves a kereszténység lé-*

nyege. Gondolatok Adolf Harnack berlini előadássorozatáról. *Credo*, VI. évf. 3–4. 32–43.

Csepregi András, 2003. – András Csepregi: *Two Ways to Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer*. Acta Theologica Lutherana Budapestiensia, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1993. – *A hatalom humanizálása. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Tanulmány Kiadó, Pécs.

Dénes Iván Zoltán, 1999. – Dénes Iván Zoltán: *Eltorzult magyar alkat. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfü Gyulával*. Osiris, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 1999. – *A szabadság kis körei. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Osiris, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2001. – *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Új Mandátum, Budapest.

Dénes Iván Zoltán (szerk.), 2004. – *Bibó István egyetemi előadásai 1942–1949*. Szerk. Dénes Iván Zoltán, sajtó alá rendezte, a szöveget gondozta Balog Iván és Tóth László Dávid. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen.

Erdei Ferenc, 1939. – Erdei Ferenc: *Magyar város*. Athenaeum, Budapest.

Erdei Ferenc, 1973. – Erdei Ferenc: *Parasztok*. Akadémia Kiadó, Budapest.

Erdei Ferenc, 1974. – Erdei Ferenc: *Magyar falu*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Erdei Ferenc, 1977. – Erdei Ferenc: *Futóhomok*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Fazakas Sándor, 2004. – Fazakas Sándor: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.

Ferrero, Guglielmo, 2000. – Guglielmo Ferrero: *Kaland. Bonaparte Itáliában, 1796–1797*. (Ford. Bibó Judit), Osiris, Budapest.

Ferrero, Guglielmo, 2001. – Guglielmo Ferrero: *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben*. (Ford. Járai Judit), Kairosz, Budapest.

Ferrero, Guglielmo, 2002. – Guglielmo Ferrero: *Újjáépítés. Talleyrand Bécsben 1814–1815*. (Ford. Bibó Judit), Osiris, Budapest.

Gergely Jenő, 2004. – Gergely Jenő: *Főpapok, főpásztorok, főrabbi*. Arcélek a huszadik századi magyar egyháztörténetből. Pannonia, Budapest.

Göncz Árpád, 1990. – Göncz Árpád: *Bibó István – amilyennek én látom*. *Confessio* 1. 23–25.

Harnack, Adolf, 1906. – Adolf Harnack: *A kereszténység lényege*. (Ford. Rácz Lajos), Sárospatak.

Hatos Pál, 2005. – Hatos Pál: *A magyar protestantizmus és eszmei fordulata Tisza Istvántól Ravasz Lászlóig*. *Múltunk* (Politikatörténeti folyóirat), 1. 89–117.

Hegedűs Loránt, 1996. – Hegedűs Loránt: *Újkantiánus és értékteológia*. Mundus, Budapest.

Horváth Barna, 1939. – Horváth Barna: *Az utópia értelme*. In: *Emlékkönyv Dr. Kolosváry Bálint jogtanári működésének negyvenedik évfordulójára*. Grill Károly Könyvkiadó Vállalata, Budapest. 211–223.

H. Soós Mária (szerk.), 1991. – *Címzett vagy feladó Erdei Ferenc. Levelezés köz- és magánügyben 1931–1944*. Szerk. H. Soós Mária. Magvető, Budapest.

Hunyadi György (szerk.), 2001. – *Nemzetkarakterológiák*. Szerk. Hunyadi György. Osiris, Budapest.

Huszár Tibor, 1989. – Huszár Tibor: *Bibó István. Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*. Kolonel Bt, Debrecen. Magyar Krónika.

Huszár-Litván-S. Varga (szerk.), 1995. – *Bibó István (1911–1979). Életút dokumentumokban*. Szerk. Huszár Tibor-Litván György-S. Varga Katalin. 1956-os Intézet-Osiris-Századvég, Budapest.

Kende Péter (vál.) 1997. – *Bibó nyugatról – élteben, holtában. Külhoni magyarok írásai Bibó Istvánról*. Vál. bev. Kende Péter. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel-Budapest.

K. Farkas Claudia, 1999. – K. Farkas Claudia: *Ravasz László és a magyarországi zsidótörvények*. *Századok* 4. 795–822.

Kósa László, 1993. – Kósa László: *Egyház, társadalom, hagyomány*. Ethnica, Debrecen.

Kovács Gábor, 1997. – Kovács Gábor: *Változatok a történelemre. Bibó István Uchróniája*. 2000. 7. 47–52.

Kovács Gábor, 2004. – Kovács Gábor: *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. Argumentum-Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.

Lackó Miklós, 1996. – Lackó Miklós: *Sziget és külvilág*. MTA Történettudományi Intézet, Budapest.

Litván György, 1990. – Litván György: *Bibó és Mérei*. Kommentár az Uchrónia egyik epizódjához. *Confessio* 1. 25–27.

Ludassy Mária, 1989. – Ludassy Mária: *Szabadság, Egyenlőség, Igazságosság*. Magvető, Budapest.

Majsai Tamás, 1995. – Majsai Tamás: A magyarországi református egyház és a Holocaust. A nyilvános tiltakozás története. *Világosság* 5. 50–80.

Makkai László, 1987. – Makkai László: A protestáns elv Bibó Istvánnál. *Diakonia* 2. 29–32.

Makkai Sándor, 1925. – Makkai Sándor: Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig. Minerva Nyomda, Kolozsvár.

Monori Áron, 2004. – Monori Áron: A szembenézés kudarca. A Haladás „Holokausz-vitája” 1946-ban. *Beszélő* 7–8. 108–113.

Morus Tamás, 2002. – Morus Tamás: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Szent István Társulat, Budapest.

Németh László, 1939. – Németh László: *Kisebbségben*. Első Kecskeméti Hírlapkiadó és Nyomda Részvénytársaság, Kecskemét.

Németh László, 1956. – Németh László: Emelkedő nemzet. *Irodalmi Újság* november 2.

Németh László, 1956a. – Németh László: Pártok és egység. *Új Magyarország* november 2.

Németh László, 1956b. – Németh László: Nemzet és író. *Igazság* november 3.

Prohászka Lajos, 1936. – Prohászka Lajos: *A vándor és a bujdosó*. Budapest.

Ravasz László, 1907. – Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*. Gombos Ferenc Könyvnyomdája, Kolozsvár.

Ravasz László, 1913. – Ravasz László: *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire*. Hungária Nyomda, Besztercebánya.

Ravasz László, 1915. – Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. Homiletika. Pápa.

Ravasz László, 1916. – Ravasz László: Ady Endre kálvinistasága. *Protestáns Szemle* XVIII. évf. I–X. füzet, 268–270. (A cikk eredetileg a *Protestáns Szemle* 1916/4. számában jelent meg.)

Ravasz László, 1924. – Ravasz László: *Két beszéd. Tisza István és a magyar tragédia. Műalkotás és műélvezet*. (Székfoglaló a Kisfaludy-társaságban). Studium Kiadása, Budapest.

Ravasz László, 1928. – Ravasz László: *A Táborhegy ormán*. Beszéd, cikkek, előadások. Minerva Nyomda, Kolozsvár.

Ravasz László, 1932. – Ravasz László: *Alfa és Ómega*. Prédikációk, beszéd, cikkek. II. Franklin, Budapest.

Ravasz László, 1932a. – Ravasz László: *A nemzeti egység lelke*. Különle-

nyomat a Szegeden megjelenő Egyházi Híradó 32–33. és 34–35. számából. Prometheus Nyomda, Szeged.

Ravasz László, 1937. – Ravasz László: Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére. *Protestáns Szemle* 4. 161–166.

Ravasz László, 1938. – Ravasz László: *Legyen világosság*. Beszéd, írások. I–III. Franklin, Budapest.

Ravasz László, 1939. – Ravasz László: *Zsidókérdés az egyházban*. Rádioprédikációk, 177. sz. Megtalálható még: R. L. C/ 141. jelzet alatt.

Ravasz László, 1941. – Ravasz László: *Isten rostájában*. I–III. Franklin, Budapest.

Ravasz László, 1944. – Ravasz László: *Magamról*. Nagy Nyomda, Debrecen.

Ravasz László, 1988. – Ravasz László: *Válogatott írások*. I–II. Szerk. Bárczay Gyula. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern.

Ravasz László, 1992. – Ravasz László: *Emlékezéseim*. Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest.

Ravasz László, 1996. – Ravasz László: *Kis dogmatika. Hittünk igazságai*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.

Ravasz László, 1997. – Ravasz László: *Krisztussal a viharban*. Igehirdetések. Utószó Szénási Sándor. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.

Ravasz László [é. n.] – Igehirdetésünk alapkérdései. In: Ravasz László: *Ez ama Jézus*. Kolozsvár.

R. L. – Ravasz László hagyatéka. Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára.

Rosdy Pál, 1990. – Rosdy Pál: A szekularizáció és a szakadás nem csak „az ördög műve”. *Confessio* 1. 27–28.

Rumscheidt, Martin, 1988. – Martin Rumscheidt: *Harnack's Liberalism in Theology: a Struggle for the Freedom of Theology*. In: Adolf von Harnack: *Liberal Theology at its Height*. The Making of Modern Theology, Collins. [h. n.]

Szabó Dezső, 1913. – Szabó Dezső: A magyar protestantizmus problémája. *Nyugat* VI. évf. II./1. (13–18. szám) 118–121.

Szekfű Gyula, 1920. – Szekfű Gyula: *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Élet Irodalmi és Nomda Rt., Budapest.

Szekfű Gyula (szerk.), 1939. – *Mi a magyar?* Szerk. Szekfű Gyula. Magyar Szemle Társaság. Budapest.

- Szenes Sándor, 1986. – Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Keresztények és zsidók, sorsok. Beszélgetések.* Budapest.
- Szesztay András, 1990. – Szesztay András: *Amnesztiával szabadulóknak.* *Confessio* 1. 12–15.
- Trencsényi Balázs, 1993. – Trencsényi Balázs: *A tegnap árnyékában.* Bibó István és az Uchrónia. *Nappali Ház* 2. 35–44.
- Vályi Nagy Ervin, 1990. – Vályi Nagy Ervin: *Gondviselés hit – contra és pro.* Bibó István Uchróniája elé. *Confessio* 1. 16–20.
- Weber, Max, 1982. – Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Vallásszociológiai írások. Gondolat, Budapest.
- Zahrnt, Hainz, 1997. – Hainz Zahrnt: *Az Istenkérdés.* Protestáns teológia a XX. században. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya. Budapest.
- Zentai Violetta (szerk.), 1997. – *Politikai antropológia.* Szerk. Zentai Violetta. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest.

- Ady Endre 30–31, 115, 140, 169, 264, 265
- Ady Lajos 30–31
- Ágoston, Szent (Augustinus, Aurelius) 20, 48, 72–73, 86, 121
- Antal István 185
- Apor Vilmos, báró 184
- Áprily Lajos 39
- Arisztotelész 20, 48, 71, 106
- Babits Mihály 39, 139, 140, 142
- Balog Iván 11, 19, 51, 53, 60, 190, 203, 206, 230–232, 261–262
- Balogh Jenő 184
- Balogh József 88
- Baltazár Dezső 38, 130
- Bangha Béla 39, 265
- Bárczay Gyula 189, 261, 265
- Bárdossy László 180
- Barth, Karl 88–89, 108, 109, 110–112, 129–131, 227, 229
- Bartók Gábor 33
- Bartók György 29, 31, 33, 36, 46, 90, 94, 96, 99–100, 128–129
- Bartók György, ifj. 33, 36, 50, 94–95
- Bartók Margit 33
- Baumgarten, Otto 102
- Baur, Ferdinand Christian 90, 99, 102
- Beethoven, Ludwig van 114
- Békefi Benő 41
- Bereczky Albert 41–42, 182–183, 248–249, 261
- Bergson, Henri 52
- Berhard, Daniel 32
- Bernstein Béla 176
- Berzsényi Dániel 140
- Bethlen István, gróf 34, 38
- Bibó Anna 21
- Bibó Borbála 21
- Bibó István, id. 17–18, 135, 165
- Bibó István, ifj. 11, 21, 249, 261
- Bibó Istvánné I. Ravasz Boriska
- Bibó Judit 262
- Biedermann, Alois Emanuel 30
- Bonhoeffer, Dietrich 45, 93, 262
- Bourdieu, Pierre 83
- Böhm Károly 29–31, 46, 50, 94–95, 101, 103–106, 111, 128–129, 143, 160, 264
- Brunner, Emil 111
- Bultmann, Rudolf 93
- Campanella, Tommaso 69
- Cavallier József 182, 184
- Cervantes Saavedra, Miguel de 29
- Cicero, Marcus Tullius 20, 49, 71

Condorcet, Marie Jean Antoine 29
 Nicolas de Caritat 58
 Comte, Auguste 95
 Csepregi András 10, 45, 88–89,
 91, 92, 109, 132, 261–262
 Csokonai Vitéz Mihály 140
 Dante, Alighieri 29
 Darányi Kálmán 171
 Darvas József 23
 Darwin, Charles 136
 Deák Ferenc 148, 154
 Dékány István 21
 Démoszthenész 29
 Dénes Iván Zoltán 7, 10, 47–48,
 50, 58–59, 66, 67, 72, 76, 86, 93,
 95, 112, 121, 123–124, 128, 133,
 135, 138, 141–143, 164, 202,
 226, 240–241, 262
 Donáth Ferenc 192
 Donáth László 86
 Dózsa György 154
 Éliás József 181–182, 184, 187, 206
 Eötvös József 154
 Erdei Ferenc 14–17, 21, 23, 25,
 44, 133, 148, 150–152, 157,
 162–163, 167, 190–192, 195,
 258, 262–263
 Farkas Claudia, K. 175–176, 263
 Farkas Ferenc, bisztrai 22–23,
 241, 245
 Fazakas Sándor 233–234, 262
 Féja Géza 192, 245
 Fekete István 11
 Ferenc József, I., Habsburg, magyar király, osztrák császár 34
 Ferrero, Guglielmo 20, 44–45, 53,
 55–57, 70, 73, 76, 120, 262
 Fourier, Charles 69
 Freymond, Jacques 26
 Gajzágó László 22
 Gergely, VII., Szent, pápa 76
 Gergely Jenő 262
 Glattfelder Gyula 171–172
 Gombos Ferenc 264
 Göncz Árpád 22, 262
 Gönczi Lajos 27
 Grill Károly 263
 György Vilmos, II., brandenburgi választófejedelem 33
 Győry Elemér 250
 Hajnal István 20, 45, 59, 121, 232
 Harnack, Adolf von 21, 33, 87–
 92, 96–97, 108–110, 112, 121,
 129, 262–263, 265
 Hartmann, Nicolai 52
 Hatos Pál 115, 263
 Hegedős Mária 11
 Hegedűs Loránt 95–96, 98, 101–
 102, 106, 110, 263
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 96–98
 Henrik, IV., német-római császár 76
 Hitler, Adolf 163, 201–202
 Hobbes, Thomas 56
 Horthy Miklós 34, 38, 179, 182, 186
 Horváth Barna 19, 44–45, 50, 56,
 60, 121, 122, 124, 132, 232,
 251–252, 263

Horváth János 251–252
 Hunyadi György 135–136, 263
 Huszár Tibor 17–18, 22–24, 127,
 193–195, 197, 202, 205, 242,
 255, 261, 263
 Huxley, Thomas Henry 136
 Illyés Gyula 93, 192
 Imrédy Béla 175
 István, I., Árpádházi Szent 211
 Járαι Judit 262
 Jézus Krisztus 31, 36–37, 45, 49, 58,
 65, 67, 73–76, 79, 86, 88–102,
 107–110, 112, 114, 116, 119–
 121, 123, 125, 130–131, 144,
 174, 215, 228, 234, 257, 260
 Jókai Mór 140
 Kádár János 252
 Kaftan, Julius 33
 Kálvin János 86, 110–111, 119
 Kant, Immanuel 96, 99, 101,
 106–107, 148
 Kapi Béla 180, 184–185
 Karácsony András 11
 Karácsony Sándor 165
 Kardos János 251
 Kardos Tibor 264
 Kazinczy Ferenc 140
 Kelsen, Hans 21
 Kemény István 261
 Kende Péter 11, 86, 263
 Kenessey Béla 36
 Keresztury Dezső 241
 Kodály Zoltán 142
 Kolosváry Bálint 263
 Kósa László 263

Kossuth Lajos 137, 147, 155, 159
 Kosztolányi Dezső 39
 Kovács András 226
 Kovács Gábor 11, 45, 57, 69, 81,
 83, 124, 263
 Kovács Imre 23, 192
 Kuyper, Abraham 111
 Lackó Miklós 142, 163, 263
 Lányi Kamilla 11
 Lázár Andor 248
 Lazarus, Moritz 136
 Lenin, Vlagyimir Iljics 17, 83, 255
 Litván György 22, 127, 193–195,
 197, 263
 Locke, John 82
 Löw Immanuel 172
 Ludassy Mária 58, 79–80, 263
 Luther Márton 86–87, 119
 Machiavelli, Niccolo 47–48, 62
 Majsai Tamás 183, 184, 264
 Makay Miklós 195
 Makkai László 86–87, 264
 Makkai Sándor 98, 264
 Man, Henrik de 202
 Mannheim, Karl 21, 59–61, 63–
 66, 69, 122–123
 Márton Árpád 30
 Marx, Karl 82, 237
 Menon, Krisna P. S. 245
 Mérei Ferenc 263
 Mester Béla 11
 Molnár Albert 29, 36, 96
 Monori Áron 264
 Montesquieu, Charles Louis de
 Secondat 48, 82
 Moór Gyula 50

Móricz Zsigmond 39, 140
 Morus Tamás 20, 47–49, 62, 264
 Mott, John R. 111
 Muraközy Gyula 181, 252
 Münsterberg, Hugo 135
 Nagy Endre 11, 261
 Nagy Ferenc 33
 Nagy Imre 43, 235, 242, 244, 254
 Nagy Károly 29, 32, 36–37, 96,
 100, 105, 129
 Napoleon, I. Bonaparte 262
 Nehru, Dzsaváharlál 245
 Németh László 18, 44, 76, 115,
 133, 139–142, 148, 162–163,
 165, 192, 195, 202–204, 240–
 241, 258–259, 262, 264
 Niebergall, Friedrich 102, 111
 Nietzsche, Friedrich 72, 89–90
 Nyíri Tamás 233
 Oesterreich, Traugott Konstantin
 123
 Ortega y Gasset, José 21, 134, 202
 Pál, Szent, apostol 75, 94, 112
 Pap László 250–251
 Péntes Ferenc 135
 Percz László 10, 50, 95, 112
 Petri Elek 37
 Pfeiderer, Otto 102, 110
 Platón 48
 Prohászka Lajos 138–140, 264
 Prohászka Ottokár 39, 136
 Rác Jenő 245
 Rác Lajos 263

Radnóti Sándor 11
 Raffay Sándor 171–172
 Rákóczi Ferenc, II. 148
 Rákóczi György, II. 27
 Rákosi Mátyás 23–24, 41, 244,
 248, 250
 Ravasz Árpád 27, 37
 Ravasz Boriska 21, 33, 43
 Ravasz Éva 33
 Ravasz László, ifj. 33, 38
 Ravasz Mária-Márta 33
 Ravasz Vera 33, 41
 Regéczy László 22
 Reitzer Béla 14, 19, 167, 190–192,
 195, 197, 203, 231
 Rembrandt Harmensz van Rijn
 114
 Reményik Sándor 39
 Révai András 84, 206
 Riehl, Alois 33
 Ritschl, Albrecht 30, 101–102,
 104, 107, 110, 129
 Rittelmeyer, Friedrich 111
 Rónay Jácint 136
 Rosdy Pál 265
 Rousseau, Jean Jacques 49, 82
 Ruether, Rosemary 233
 Rugási Gyula 11
 Rumscheldt, Martin 109, 265
 Sárközi György 192
 Sárközi Mátyás 261
 Schleiermacher, Friedrich 96–97,
 102, 107
 Schneller István 29–30
 Schopenhauer, Arthur 31, 33,
 103, 264
 Schweizer, Alexander 111

Serédi Jusztinián 39–40, 171–172,
 180–182, 184, 186
 Shakespeare, William 114
 Simmel, Georg 33
 Soós Mária, H. 191, 195, 263
 Spengler, Oswald 134, 202
 Spinóza, Baruch (Benedictus, de)
 31
 Steinthal, Heymann 136
 Stolcke, Verena 220
 Szabó Dezső 40, 115, 119, 140–
 141, 156, 165, 169–170, 183,
 191, 192, 195, 202–203, 211,
 220, 265
 Szálasi Ferenc 186
 Széchenyi István, gróf 34, 143–
 145, 148
 Széchy Károly 29–30
 Szekfű Gyula 18, 34–35, 133,
 137–138, 140–143, 146, 148,
 160–165, 202–203, 257–258,
 262, 265
 Szénási Sándor 251, 265
 Szenes Sándor 183, 187, 206, 233,
 266
 Szesztay András 11, 266
 Sztálin, Joszif Visszarionovics
 82–83
 Sztéhlo Gábor 182
 Sztójay Döme 182
 Taguieff, Pierre-André 220
 Takács József 37
 Talleyrand, Périgord Charles
 Maurice de 262

Tamás, Aquinói Szent 48
 Tamási Áron 245
 Tasnádi Nagy András 175, 182
 Teleki Pál, gróf 180
 Tildy Zoltán 23, 242
 Tillich, Paul 93
 Tisza István, gróf 34–35, 148, 161,
 263, 264
 Tóth László Dávid 262
 Török Sándor 187
 Trencsényi Balázs 84, 85, 138, 266
 Troeltsch, Ernst 111
 Vályi Nagy Ervin 93, 266
 Varga István 245
 Varga Katalin, S. 22, 127, 193–
 195, 197, 263
 Verdross, Alfred 21
 Veres Péter 192
 Victor János 111
 Vida István 261
 Vilmos, I., Hohenzollern porosz
 király, német császár 88
 Weber, Max 21, 65–66, 70, 218,
 266
 Weiss, Bernhard 33
 Willamowitz-Möllendorf,
 Ulrich von 33
 Wölfflin, Heinrich 33
 Wundt, Wilhelm 135, 198
 Zahrnt, Hainz 89, 266
 Zentai Violetta 220, 266
 Zrínyi Miklós, költő, hadvezér
 148



Bibó István 1935-ben



Bibó István a Parlament
kapujában Erdei Ferenc
1945-ben





Ravasz László az 1960-as években

*Após és vő, Bibó István
és Ravasz László beszélget
1967-ben*



*Borbíró Virgilné
Graul Adrienn, Bibó István
és Ravasz László Leányfalun
1956 nyarán*



X 13621

ESZMETÖRTÉNETI KÖNYVTÁR

Bibó István és Ravasz László – vő és após – szellemi és személyes kapcsolatának vizsgálata rendkívül összetett feladat, mert e két nagyformátumú gondolkodó közvetlenül kevés esetben hatott egymásra. Közös szellemi gyökereik, előfeltevéseik és a mindkettőjüket foglalkoztató problémák révén azonban kimutathatóak a közös reflexiók. Tóth-Matolcsi László megkísérli feltárni – többek között a két gondolkodó intellektuális portréjának megrajzolásával és e portrék segítségével hívásával – Bibó István és Ravasz László kereszténység-felfogását, Isten- és Krisztus-képét, bemutatva azt az értékközpontú gondolkodásmódot, amely Bibó történelemfilozófiájában és Ravasz teológiájában egyaránt jelen van. A monográfia bemutatja a zsidókérdéssel kapcsolatos írásaik hátterét, kontextusát, érzékeltetve azt a közvetlen reflexiót, amit a két gondolkodó e kérdéssel kapcsolatban egymásra gyakorolt. Így természetesen alapot ad az összehasonlításra Bibó – a keresztény egyházaknak e kérdésben tanúsított állásfoglalását élesen kritizáló, elsősorban a nyílt és határozott fellépés hiányát hangsúlyozó – álláspontja, valamint Ravasz jól érzékelhető teológiai dilemmája, továbbá az, ahogy írásaikban a zsidókérdést értékeli. A monográfia tárgya nemzetfelfogásuk összevetése is, amellyel kapcsolatban a szerző igyekszik bemutatni Bibónak a 19. századi magyar történelem zsákutcáinak és jellegzetes embertípusainak a kártékony hatását értékelő szemléletmódját, illetve a magyar alkatról folytatott diskurzus kereteit meghaladó, nem utolsósorban Erdei Ferenc munkásságának hatását mutató feltevéseit, majd Ravasz László sajátos, teológiai ihletésű nemzetkonceptióját.

2700 Ft

2.700
Ft



3380000917247